الأخلاق في الفكر العربي المعاصر

دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية
الحالية في الوطن العربي

د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - القاهرة
ت / ٩٠٤٦٩٦

إهـــداء

الى جيلى الذى تتعدد أسمائه ورموزه

والذى يحلم بثقافة جديدة للواقع تعيد صنعه أفضل .

أحمد عبد الحليم عطية

مقـــدمة

تكـاد تكون الدراسـات الأخلاقيـة فى ثقافتنا العربيـة أقل التخصصات الفلسفية التى تحظى بالاهتمام والبحث من قبل الباحثين المحدثين ، وان كان قد ظهر فى الأونة الأخيرة بوادر اهتمام نرجـو أن يستمر ويتعمق ويزداد •

ويبدو أن نقص الكتابة فى هـذا المجال تقليدا قديما فى الفكر العربى الاسلامى • ورغم اننا يمكن أن نعيد قراءة هذا الفكر قراءة جديدة من وجهة نظر علم الأخلاق حيث تتضح لنا أهمية ما قدمه علماء المسلمين من دراسات يتضافر فيها البحث السياسى بالأخلاقى (الفارابى ابن أبى الربيع ــ العامرى) كما تتضح هـذه الأهمية فيما يقدمه علماء الكلام من مناقشات حول الفعل ، والاستطاعة والحسن والقبح مما يجعلهم من أوائل من عنوا بالبحث الأخلاقى وكذلك ما قدمه الصوفية الذين مثلت اسهاماتهم فى التصوف اسهاما فى الأخلاق • والفلاسـفة وان كان معظم انتاجهم فى مجال الأخلاق ذا صبغة يونانية ، أو فى أحسن الأحوال ينتهى تحت مفهوم « الحكمة الخالدة » عندهم التى تستمد من اليونان والفرس وحكماء الهند وأقوال الرسول والصحابة • بحيث يكون هذا الاسهام العربى الاسلامى موضع قراءة جديدة •

وهناك أيضا حتى مع هـذه القراءة المقترحة شـعورا عاما لدى الباحثين المحدثين بشـيئين : أولا قلة الاسهام الاسلامى فى الدراسات الأخلاقية أو بمعنى آخر قلة ما نقلوه فى مجـالات العلوم الأخرى كالمنطق مثلا •

ثانيا : قلة الدراسات حول هـذا الاسهام وبالطبع المقصود قلة البحوث التى تعرض لجهود الفلاسفة أو المتكلمين أو الصوفية ، والكشف عن كتاباتهم وتحقيقها ، أو التعرض لفيلسوف أو متكلم أو اتجـاه كلامى أو صوفى بالبحث والدرس •

ولكن ما نحن بصـــدده وهو النقص الذي نستشعره في هــذه الدراسات ـــ وانجازه يمثل طموحا نتمنى أن نسهم فيه ، سواء في أطره العامة أو بعض النقاط المتخصصة ـــ هو أولا اعادة النظر في الدراسات الأخلاقية في الفكر العربي الاسلامي سواء في فترة ازدهاره في العصور الوسطى ، أو في فترة السعي لاحيائه في العصر الحديث، وهو هدف أولى يستلزم النظر في النتاج الأخلاقي العربي الاسلامي ويقتضينا هذا الهدف تحديد مصادر الدراسة التي نراها تتمثل في ثلاث : ما حقق من مؤلفات القدماء ، وما ترجم من كتابات الغربيين ثم الدراســات الأخلاقية الحديثة ذات الطابع الابداعي والتي يمكن أن يندرج تحتها اســـهام المحدثين الفعلي ليس في التأريخ والبحث والتحقيق والنقل ولكن في المشــاركة الفعلية في مناقشة قضايا علم الأخلاق ، وهو الهدف الثاني والأهم الذي نطمح في ادراكه .

وهذه النوعية الثالثة من الدراسات ، وهي ما زالت في معظمها حتى الآن تتجه الى أحد الاتجاهين الســابقين : أما تناولا للفكــر الأخلاقي العربي الاسلامي ، دراسة لاعلامه أو تحقيقا لبعض نصوصه أو تبينا لعلاقته بالفكر اليوناني الســابق له أو الأوربي اللاحق عليه أو هي من جهة ثانية عرضا للاتجاهات الأخلاقية في الفكر الأوربي (الطويل ـــ بدوي العوا) ، وترجمة لبعض اســـهاماته . أما ما تبقى من اســـهامات مفكرينا المحدثين فلا يزال يتقدم على استحياء وربما يخشى الاعلان عن همومه ، وأهدافه وطموحاته في مناقشة قضايانا الأخلاقية الحالية ذات الالحاح المتزايد . وأهمها التســاؤل عن دور الأخلاق نفسها في المجتمع المعاصر ، والعلاقة بينها وبين السياسة والقضايا الأخلاقية لمشكلات العمل وعلاقة الرئيس بالمرؤسين والعلاقات الأسرية والأهداف والغايات الانسانية في العصر الحالي ودور ومسؤولية الانســـان تجاه كل ما يجابهه ... الخ .

ومهمة دراستنا الحالية وما يليها ـــ وهي جزء من ثلاث دراسات ـــ

تمهيد السبيل نحو اقامة علم أخلاق عربى اسلامى معاصر • وما يشغلنا فى الحقيقة فى هـذه الدراسات هو بيان نظرة المفكرين العرب المحدثين الى الأخلاق فالهدف كما يتضح من العنوان الرئيسى « الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر » يتسع ليشمل كل ما قدمه العرب المحدثون من كتابات تكون أساس الدراســة •

واذا قسمنا الاسهامات الحديثة فى الأخــلاق الى : تحقيقات وترجمات ودراسات فان الأولى منها (التحقيقات) تساهم فى دراسة الفكر الأخلاقى العربى الاسلامى • والثانية (الترجمات) تندرج فى اطار الدراسات الأخلاقية فى الفلسفة الغربية الحديثة ، والثالثة وهى موضوع البحث الحالى ، وهو كما ينص عنوانه الفرعى دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية فى الوطن العربى ، وهى دراسة لا تكتفى بتناول نتاج رواد الفكر الأخلاقى فى قطــر معين بل تشـير الى اسهامات كثيرا من الأساتذة فى مصر وسوريا والأردن ولبنان والعراق وغيرها كما يتضح فى ثنايا البحث •

وقد تناول البحث الحالى فى مقدمة وسبعة فصول الموضوعات الآتية : البدايات الأولى للدراسات الأخلاقية الحديثة التى ظهرت منذ بداية القرن الحالى ، وهى تتراوح بين الترجمة والتأليف • وقد تحدثنا عن الترجمة فى الفصل الأول خاصة لدى أحمد لطفى السيد الذى ترجم كتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس » لأن الترجمة كانت جزءا هاما فى تفكير لطفى السيد أولا ولاثر الكتاب على الباحثين اللاحقين الذين اندفعوا بسبب هـذه الترجمة الى اعادة النظر فى الفكر العربى وعلاقته بالفكر اليونانى وساد ذلك لدى اسماعيل مظهر الذى قدم لنـا دراسة هامة عن فلسفة اللذة والألم وهى بالاضافة الى كونها تعيد النظر فى المذهب القورينائى فى اللذة والألم عند أرسـطبس تكمل جهـد

لطفى السـيد الذى قدم العقلانية الأرشطية وتستوفى نقصاً كبيراً فى معرفة العرب بالتيارات الأخلاقية الحسية اللذية عند اليونان • وقد تواكب ذلك مع اسهام الباحثين ترجمة وتأليفاً فى الدراسات الأخلاقية خاصة بتأثير الجامعة الأهلية وما يلقى فيها من درس فلسفى اشـتمل ضمن ما اشتمل عليه الأخلاق • كما ظهر ذلك لدى الكونت دى جلارزا من المستشرقين وكل من : سـلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى من المصريين • وأيضا فيما قدمه أحمد أمين فى كتابه « الأخلاق » الذى ظل لفترة طويلة المرجع الهام والأساسى وربما فى مجال الأخلاق •

وتأتى فى نفس السياق الذى يستلهم الفكر الغربى عامة واليونانى خاصة ترجمات ودراسات : أبو بكر زكرى الذى أسهم تعدد وافر من الأعمال ومحمود زقزوق فى كتابه « مقدمة فى علم الأخلاق » ، فيصل بدير عون وسعد عبـد العزيز « دراسات فى الفلسـفة الخلقية » وامام عبد الفتاح امام « فلسـفة الأخلاق » وأحمد خواجة « الأخلاق النظرية والتطبيقية » • ويكتمل هـذا التوجه وينضج لدى نجيب بلدى الذى تحول من باحث فى مجال الأخلاق الى مبدع يقـدم لنا تصوراً متميزاً ذو صفة دينية فى كتابه « مراحل الفكر الأخلاقى » •

ويختص الفصل الثانى بدراسـة « الأخلاق الاجتماعية » التى ذاعت وانتشرت بفضل سيادة الثقافة الفرنسية واتجاه معظم مبعوثى هـذه الفترة — العشرينات الأولى من هـذا القرن — الى فرنسا • ويتضح ذلك لدى أول من تبنى اتجاهات هذه المدرسة ، منصور فهمى — وهو أول قام بتدريس الأخلاق بشكل مسـتقل عن غيرها من العلوم بالجامعة المصرية — وهو فى حاجة الى دراسة اشمل تتوقف على عثورنا على محاضراته المفقودة والتى يتضح منها المنهج الاجتماعى فى تناول المسـائل الأخلاقية والذى ظهر بوضوح فى دراسته للدكتوراة بباريس• ويليه عبد العزيز عزت الذى قدم العديد من الدراسات الأخلاقية بالمنهج ذاته وهى تعطينا صورة أكثر تعبيراً عن توجهات هذه المدرسة •

وبالاضـافة الى جهـود هذين الرائدين نتناول ما قدمه كل من السيد محمد بدوى الذى درس أصول المذهب الاجتماعى فى الأخلاق وقدم عدة دراسـات مع بعض الترجمات عن الأخلاق الاجتماعيـة • وقبارى اسماعيل الذى قدم بدوره دراستين فى قضايا الأخلاق من وجهة نظر علم الاجتماع •

ويتناول الفصل الثالث الأخلاق الوجودية أو التى تسير فى هـذا الاتجاه • وبالطبع تأتى جهود عبد الرحمن بدوى فى المقام الأول حيث قدم عدد من الدراسـات تعلن انتسابه الى هـذا الاتجاه وتناقش امكانية قيام أخلاق فى اطاره ، وكان من المهم أن نشير الى مؤلفاته وتحقيقاته التى تصب فى الغالب فى اطار اهتمامه البارز برصد التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية وتمثلت هـذه الجهود فيما يخصنا فى مجال الأخلاق فى نشره عدة نصـوص أهمها تحقيق ترجمة اسحق بن حنين لكتاب «الأخلاق الى نيقوماخوس» ١٩٨١ وان كانت الحقيقة تقتضى ذكر اشارة ماجد فخرى الى هـذا المخطوط واعلانه عنه واعتماده عليـه ١٩٧٨ فى بحثه عن الأخلاق عند ابن رشد فى بحوث الذكرى المئوية الثامنة لوفاته •

ويتناول فى هـذا الفصل أيضا ما قدمه عادل العوا ـ الذى أفادت كتاباته وترجماته معظم الباحثين فى الأخلاق والقيم ـ من اسهام خاص تحت عنوان الأخلاق المشخصة والتى عبر عنها فى عديد من كتاباته •

وتأتى دراسات زكريا ابراهيم الأخلاقية لتؤكد على الجانب الذاتى الفردى مقابل الاتجاهات الجماعية الشمولية التى سادت فى تلك الفترة ويدعو الى الأخلاق الانسـانية التى تقوم على الاختيار والحرية فى اطار علاقة الانسان بالمطلق وامكانيات الانسان فى الكشف عن الأخلاق ورؤية القيم من خلال ذاتيته المبدعة فى اتجـاه أقرب الى الوجودية المؤمنة التى شغلته أكثر من غيرها •

والفصل الرابع عن الأخلاق العقلية وهو مخصص لتناول المثالية المعتدلة عند توفيق الطويل، الذى يعد بحق رائد الدراسات الأخلاقية فى العربية والريادة هنا ليست ريادة زمانية بل ريادة تتضح فى اسهامه الجاد والمتواصل فى اثراء المكتبة الأخلاقية بالوفير من الدراسات وتوجيه أنظار الباحثين الى هذا المجال وكتابنا الحالى هو تحية متواضعة له واعترافا بفضله على أجيال الباحثين الذين ارتبطوا به ونهلوا من نبعه الثر .

ويأتى الفصل الخامس عن الأخلاق القومية ليعرض ما قدمه الارسوزى من اسهامات عديدة فى فلسفة البعث القوماى خاصة فى ميدان الأخلاق حيث ارتبطت نهضة الأمة عنده بالعودة الى عبقريتها التى تتمثل فى اللسان العربى . وهو يقدم لنا تحليلات هامة للأخلاق العربية أشبه ببرنامج للبعث العربى والنهضة القومية .

ويتناول الفصلين الأخيرين السادس والسابع الأخلاق الفلسفية الاسلامية ، والأخلاق القرآنية لبيان توجه أساسى فى الدراسات الأخلاقية يكاد يكون هو السائد . وقد ميزنا بين هذين الاتجاهين لاختلاف كل منهما عن الآخر . وخصصنا لأولهما الفصل السادس . عرضنا فيه عدة جهود لباحثين ومفكرين عرب بادئين بما قدمه : محمد يوسف موسى من دراسات عن فلسفة الأخلاق فى الاسلام . وأحمد صبحى الذى سعى لتحديد نسق الفلسفة الأخلاقية عند المسلمين متميزا عن النسق الأرسطى . ودراسات ماجد فخرى للفكر الأخلاقى العربى . وكتابات ناجى التكريتى فى بيان النزعات الأخلاقية عند مفكرى الاسلام . وتحقيقات سحبان خليفات لكتاب الفارابى الأخلاقية ودراسات لفلاسفة القرن الرابع الهجرى أمثال السجستانى ويحيى بن عدى . ودراسة عبد الحى قابيل « المذاهب الأخلاقية فى الاسلام » مثل مذهب السعادة والواجب .

ويأتي الفصل السابع والأخير عن « الأخلاق القرآنية » تمييزا لها عن الأخلاق الاسلامية لدى الفلاسفة فأصحاب هذا الاتجاه وهم يكونون مدرسة متميزة من أساتذة دار العلوم يقصرون مصادرهم الاخلاقيه على القرآن والسنة — وفى هذا اختلافهم عن أصحاب الأخلاق الاسلامية الذى تتسع مصادرهم لتضم اسهامات الفلاسفة — وهم فى هذا يتابعون جهود الرائد المؤسس لهذا الاتجاه محمد عبدالله دارز فى « دستور الأخلاق فى القرآن » • ويتناول الفصل فى عدة فقرات جهود الرائد كما ظهرت فى هذا العمل الهام • ثم « الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام » كما عالجه مقداد يالجن فى عدة دراسات ، وكتاباته تمثل اسهام المدرسة الأخلاقية لدار العلوم وفى نفس الاتجاه تأتى دراسة أحمد عبد الرحمن « الفضائل الأخلاقية فى الاسلام » وكل من الجليند فى تأكيده على الأخلاق فى الفكر الاسلامى خاصة كما تتجلى لدى علماء الكلام فى مشكلة الخير والشر ، وأبو اليزيد العجمى الذى شغل بالأخلاق لدى الصوفية ودرس الأخلاق بين العقل والنقل وحقق كتاب الأصفهانى « الذريعة الى مكارم علوم الشريعة » • وكما يقوم هذا الاتجاه القرآنى على مصادر أساسية ، فهو بالطبع يتخذ موقفا مما عداها خاصة الأخلاق الغربيـة ، أى انه يقف على طرفى نقيض مع من استعانوا بالأخلاق الغربيه لتكوين ثقافة عربية جديدة — ممن درسناهم فى الفصل الأول — ويمثل هذا الموقف دراسات كل من حسن الشرقاوى ومحمد عبد الله الشرقاوى •

أما بعد فقد حاولنا خلال هذه الفصول نتتبع الجهود المختلفة فى الكتابة الأخلاقية ورسم منحنى لتطور هذه الكتابات وقد التزمنا الوصف وتجنبنا الآراء التقويمية وابتعادنا قدر الامكان عن اصدار الأحكام فالمنهج الموضوعى يقتضى بيان المصادر وعرضها بصدق دون تدخل أهواء أو ميول ذاتية وللقارىء أن يتابع ما قدمنا وأن يكون لنفسه وجهة النظر الخاصة به فربما يكمل ما هدفنا اليه • وما تتابع الاتجاهات

الأخلاقية وعرضها على هـذا الترتيب وهـذا البناء الا تتبع وصفى لها — فى الغالب — لم تتدخل فيه الا قليلا ربما من أجل بيان العلاقة بالمغرب حيث وجدنا هذه العلاقة بارزة فى الفصل الأول بينما ساد انتقاد الغرب فى الفصل الأخير واذا كان أى عمل صورة يحددها الكاتب وتصور يسعى لتقديمه للقراء ، فان تعدد الصـور ربما يكون أصدق تعبيرا فى تبيان الحقيقة من مختلف جوانبها .

أحمد عبد الحليم عطية

شبرا فى أغسطس ١٩٨٩

الفصل الأول

الأخلاق اليونانية

في الفكر العربي الحديث

أولا ــ أحمد لطفي السيد : أرسطو مكون الفلسفة العربية الحديثة :

يمهد أحمد لطفي السيد الطريق نحو الفكر الغربي خاصة في أصوله القديمة في الفكر اليوناني ومن هنا فهو يحدد بداية التوجه نحو الفلسفة اليونانية في العصر الحديث . ورغم كثرة الكتابات الأخلاقية في العربية منذ بداية القرن أو ربما قبله الا ان ترجمة أحمد لطفي السيد لكتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس »[1] تعد بداية مرحلة هامة في تاريخ علم الأخلاق في الفكر العربي المعاصر . لقد كانت هذه الترجمة كما يقول طه حسين حدثا أدبيا ذا خطر فان ظهور مثل هذا الكتاب بقلم مثل هذا المترجم ليس من الحوادث الأدبية التي ألفناها أو اتاح لنا الدهر أمثالها في مصر من حين الى حين»[2] . يربط طه حسين بين أرسطو ولطفي السيد حين يقول : « سمى العرب زعيم الفلاسفة اليونان المعلم الأول وكانوا في ذلك منصفين وأنا أزعم ان الأستاذ أحمد لطفي السيد معلمنا الأول في هذا العصر[3] . وان حق هذا في جميع الأمور فهو احق بان يصبح في مجال الأخلاق حيث يمثل أحمد لطفي السيد بداية التوجه الى الأخلاق الغربية أو بصفة أخص الى الأخلاق اليونانية (الأرسطية) ومن هنا ضرورة البدء بدراسته وبيان جهوده الفلسفية .

والحقيقة أننا ما زلنا في حاجة الى قراءة فلسفية ــ حضارية لأعمال المعلم الأول الفلسفية التي تعد الاحساس لفهم الدور الحضاري

لأستاذ الجيل باعتباره المعبر عن تطلعات الارستقراطية المصرية — في التقدم والتمدن والرقي على النمط الغربي وباعتباره طليعة الصفوة المثقفة في ريادة الفكر المصري وتأصيله — وتحدد في ذات الوقت مكانته الرئيسية في المدرسة الفلسفية المعاصرة التي تميزت انطلاقا منه عما عداها من اتجاهات . فللأستاذ اهتماماته وقراءاته وكتاباته الفلسفية التي ميزت مرحلة طويلة من حياته . فقد اتصل بفيلسوف الشرق جمال الدين الأفغاني وفيلسوف الاسلام محمد عبده ودرس ترجماته أحمد فتحي زغلول لكلاسكيات السياسة والاجتماع وترجم هو أعمال أرسطو الاجتماعية والسياسية والأخلاقية وفي مقدمتها كتاب الأخلاق .

ورغم ذلك فان الاهتمام قليل للغاية بهذه الناحية لدى رائد الفكر الفلسفي المصري ومؤسس المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر . رغم وجود عدة جهود حاولت تلمس الخطاب الفلسفي عند أستاذ الجيل وهي : اما دراسات عامة تتناول « لطفي السيد فيلسوفا » « أميرة حلمي مطر » و « لطفي السيد الفيلسوف » د. الاهواني أو دراسات مقارنة تربط بينه وبين محمد عبده « أستاذ الجيل والأستاذ الامام » د. عثمان أمين أو دراسات متخصصة تعرض لترجماته لأرسطو « عبد الرحمن بدوي » والحقيقة ان الدراسة الحضارية عليها أن توفر الوسائل المختلفة التي تبرز جهود وانجازات الرائد ومكانته في حياتنا الفكرية من أجل ابراز العلاقة بين الأساس الليبرالي لتفكيره الاجتماعي والسياسي والأساس العقلاني لخطابه الفلسفي باعتبارهما دعامتا مشروعه النهضوي ، الذي كان له تأثيره الحاسم في المجالين العملي والنظري ، وان كان تأثيره في المجال الثاني أقوى ونحن نسعى في هذا البحث الى ابراز الاسهام النظري لأستاذ الجيل الذي أكد عليه كثيرا من الباحثين والذي اتضح أثره في توجهات الفكر المصري المعاصر في النصف الأول من القرن العشرين وان كان اهتمامنا بطبيعة الحال يتعلق أكثر بالناحية الأخلاقية .

ترتبط جهود أستاذ الجيل الفلسفية بالنهضة المصرية الحديثة ولا تنفصل كتاباته وترجماته عن آمال وتطلعات المصريين فى التقدم والرقى وقد أشار الدكتور الاهوانى الى هذا الارتباط فى مقدمة ترجمته لكتاب النفس لأرسطو ١٩٤٩ حين يقول : « اذا كانت مصر قد أخذت ترتقى سلم الحضارة بخطوات واسعة فى نهضتها الحديثة فقد فطن المشتغلون بالفلسفة الى وجوب نقل الأمهات الخالدة [الى العربية] وتصدر الحركة أحمد لطفى السيد »[٤] .

لقد عرف الأستاذ « بالفيلسوف » عند كل من كتب عنه . وتدلنا سيرة الفيلسوف على اهتمامه الدائم بالفلسفة وما يتصل بها فقد درس مبادىء المنطق بكلية الحقوق بمصر . ومبادىء الفلسفة والاجتماع فى الدراسات الصيفية بجامعة جنيف بسويسرا . ويرى بدوى انه ربما غشى بعض دروس الفلسفة أثناء زياراته لباريس[٥] . وتظهر مقالاته فى الفترة ما بين ١٩٠٧ ــ ١٩١٤ على انه كان ذا اطلاع غير قليل على كتب الفلسفة ثم تزايد اهتمامه بالفلسفة منذ ١٩٣١ وكانت أولى ثمار هذا الاهتمام ترجمته « الأخلاق الى نيقوماخوس » ١٩٢٤ وظل هذا الاهتمام ينمو ويتسع طولا وعرضا ويتناول سائر الفلاسفة اليونان .

لقد اتسعت وتنوعت اهتمامات لطفى السيد ولم تقتصر على ترجماته لأرسطو ويهمنا قبل تناول هذه الترجمات أن نشير الى ترجماته الفلسفية التى تتجاوز الفلسفة اليونانية والعقلانية الأرسطية فى جانبها الأخلاقى السياسى خاصة ، فالاهتمام بأرسطو تركز فى المجال الاجتماعى وهو نفس التوجه النظرى الذى ربط تفكير لطفى السيد بالفلاسفة المحدثين سواء أصحاب العقد الاجتماعى من فلاسفة التنوير فى فرنسا أم أصحاب الليبرالية من فلاسفة الحرية والمنفعة العامة فى انجلترا وهى توجهات أخلاقية سياسية فى المقام الأول . لقد عرف لطفى السيد بانه داعية أرسطو فى الشرق ويكتب

محمد حسين كامل : « لم يكن عفوا أن يكون الداعية الأكبر الى أرسطو فى مصر الحديثة هو أحمد لطفى السيد بل لم يكن بدا من أن يكون الأمر كذلك • ووجوده فى هذا الطور من حياتنا الفكرية حادث هام فى مصر ، لأنه جعل من فلسفة أرسطو أساسا من أسس التفكير الحديث فى مصر ، فوجهنا بذلك وجهة معينة على أسس متينة كنا فى أشد الحاجة اليها ما دمنا سائرين فى طريق المدنية الغربية التى أساسها الفلسفة اليونانية مهما تشعبت بها المذاهب بعد ذلك »(٦) •

والحقيقة ان الفلسفة اليونانية والدعوة الى ارسطو وسيلة الى غاية هى المدنية الغربية وقد أدرك طه حسين ذلك وأكد تجاوز دعوة أستاذ الجيل وخطابه الفلسفى لأرسطو وللفلسفة اليونانية • فهو « داعية الفلسفة بوجه عام ، والفلسفة السياسية بوجه خاص قبل أن يكون داعية أرسطو » • بل انه فى تقديمه لأرسطو يقدم منه الجانب الأكثر أهمية لحياة الانسان جانب الأخلاق والسياسة ولا يقدم تلك الصورة التقليدية المعروفة عنه ، يقول طه حسين : « وقد كنا نحن الأزهريين نعرف اسم أرسطو لكثرة ما كنا نسمعه فى دروس المنطق والفلسفة والتوحيد • ولكنا لم نعرف من أرسطو طاليس الا انه فيلسوف يونانى يحسن الكلام عن الهيولى والصورة وعن الجوهر والعرض ، وعن الموجود والمعدوم وعن الحد والرسم والقياس واذا لطفى السيد يظهرنا ان أرسطو طاليس هذا يحسن أشياء أخرى كنا نفتن بها فى ذلك الوقت أشد الفتنة وهى الأخلاق والسياسة »(٧) •

ويتضح هذا الاهتمام بالفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية فى أحاديث ومقالات لطفى السيد التى تفصح عن آراء الرجل وفى الوقت نفسه عن مصدر هذه الآراء فهو فى دعوته الى تحرير المرأة كان يرجع الى مبدأ الحرية الذى استقاه من قراءاته فى كتب الغرب ثم يرجع الى مبدأ المنفعة الذى كان يسود التفكير السياسى والأخلاقى فى انجلترا وقد ذكر غير مرة أنه كان يتبع هذا المبدأ الذى نادى به

بنثام

بنتام وجون ستيورات مل • ويقضى مبدأ المنفعة ان كل قانون يجب أن يوضع وينفذ من أجل الخير العام وان معنى المنفعة ان يعم أكبر قدر من الخير على أكبر عدد من الناس •

وبالاضافة الى الاهتمام بنظرية العقد الاجتماعى التى تعد أساس الليبرالية الحديثة وفلسفتها الغالبة ، ومذهب المنفعة العامة الذى يعد أساس الأخلاق والسياسة • فقد اهتم لطفى السيد اهتماما كبيرا عرف عنه وغلب عليه هو الاهتمام بالتطور أو « النشوء والارتقاء » هذه النظرية ذات التأثير الواسع على المفكرين العرب فى نهاية القرن الماضى وبدايات هذا القرن •

هذه الاهتمامات المتنوعة التى شغلت رائد الفكر الفلسفى المصرى تمثل أساس دعوته فى النهضة والرقى ، لذا يجب أن تنقل الى المثقفين المصريين فالمعلم عليه نقل العلم والتعليم وقد اختار لطفى السيد لذلك عدة سبل أحداها الدروس المسائية التى كان يلقيها بمقر الجريدة • والسبيل الثانى انه كان يتخير الذين يحسنون اللغة الفرنسية والانجليزية ويعطيهم بعض الكتب ويكلفهم أن يحاولوا ترجمتها وان يظهروه على نتائج هذه المحاولة • بالاضافة الى ما كان يقوم به هو من ترجمات تمثل نقل الأفكار التى يؤمن بها ويدعو اليها ويراها أهم وسيلة للنهضة والتقدم الحضارى •

كانت الترجمة هى النافذة التى فتحت الفكر الغربى أمام العرب ووسيلتهم فى التعرف على انجازات الحضارة الغربية فى عصورها المختلفة • وقد تم ذلك فى عصر الترجمة الأول حين التقت الحضارة العربية الاسلامية عبر السريان بالحضارة اليونانية مثلما حدث فى عصر النهضة العربية الحديثة فى عصر الترجمة الثانى بعد تفتح العرب على أوربا ويمثل لطفى السيد — بعد الطهطاوى — النموذج المثالى لهذا العصر مثلما يمثل مترجمى دار الحكمة — حنين ، واسحق

وجيش بن الاعسم — النموذج المثالى القــديم فى العصر العباسى ويمكن المقارنة بين النموذجين باعتبارهما تعبيرا عن موقفين حضاريين أساسيين فى تاريخ الفكر العربى تجاه الغرب •

وسوف نعرض هنا فهم لطفى السيد للترجمة باعتبارها وسيلة للنهضه وقد قدم لنا هو هذا الفهم فى حديثه عن أحمد فتحى زغلول : « الذى نظر نظرة صادقة الى حال الأمة المصرية وحكومتها فرأى اننا أحوج ما نكون الى معرفة المثل الأعلى الذى نبغى الوصول اليه من نظاماتنا السياسية والاجتماعية حتى تتحد أطماعنا الوطنية على طريقة عامة واضــحة : ورأى فوق ذلك أن أول خطــوة يخطوها المصلحون العلميون هى نقل العلم الى أوطانهم بالترجمة وان هــذه الطريقة كانت هى ألف باء النهضة العلمية فى كل أمة وفى كل زمان » • والترجمة هى تعبير عن المترجم ، عن أهــدافه وغاياته عن رغبته فى النهضــة والتقــدم(٨) •

وهو يرى أن الترجمة وسيلة الى النهضة وتلبية لحاجات تاريخية يستشعرها المجتمع فاذا كان قد توجه الى أرسطو فهو لم يترجم كتابات أرسطو بل اختار منها ما يلائم حاجات عصره ويلبى الأهداف التى يتطلع اليها • وان كان العرب فى عصر الترجمة الأول قد توقفوا عند كتابات فلسفية معينة واهتموا بجوانب أكثر من غيرها فان أحمد لطفى السيد الذى استخدم الترجمة كخطوة فى سبيل ابداع العلم والفلسفة لم يتوقف عند نفس الموضوعات التى توقف أمامها المترجمون الأوائل • لقد اهتم العرب فى نهضتهم الأولى بالميتافيزيقا والجواهر والأعراض والعقــول العشر كمــا اهتموا بالمنطق وكثرت ترجماتهم وشروحهم وتلخيصاتهم على منطق أرسطو • ومقابل ذلك اهتم أستاذ الجيل ووجه انتباهه وانتباهنا بجانب قل اهتمام العرب الأوائل به وهو الجانب السياسى والأخلاقى أو الفلسفة العملية • وكان من الطبيعى اتفاقا مع دوره ومهمته التاريخية فى التنوير العقلى والتثقيف السياسى والدعوة الى

الفردية والحرية حدوث هــذا الاهتمام . لقد اختار من كتب أرسطو مؤلفاته فى السـياسة والأخلاق والاجتماع وهى ابقاها على الزمن وأقربها الى تفكيرنا الحديث ، وليس الأمر كذلك فى كتبه الأخرى التى فقدت كل قيمتها الا التاريخية » .

يتساءل كل من اهتم بالناحية الفلسـفية عند لطفى السـيد عن سبب اتجاهه وتفضيله لأرسطو حين ترجم الفلسـفة الى العربية . وتأتى الاجابة فيمـا صرح به لطفى السـيد فى تصـديره ترجمة « الأخلاق الى نيقوماخوس »[٩] . والحقيقة ان هـذا التساؤل يحتوى ضمنا عـدة مسائل : أولها الايمان بقيمة الفلسـفة الأرسطية وانهـا هدف وغاية فى ذاتها ، وضرورة ترجمتها الى العربية لاتفاقها مع المألوف من عقائدنا وانها تمثل الفلسفة العربية أو ان الفلسفة العربية بمعنى دقيق هى فلسفة أرسطو طاليس . والحقيقة أن صورة لطفى السـيد هى صورة الداعية الأكبر الى أرسطو فى مصر الحديثة وانه أرسطاطالى من الطراز الأول ، وان بين الداعى الى أرسطو وبين هـذا الفيلسوف من التشابه فى التفكير والتقارب فى الروح ما يجعل فلسفته حية قوية لا مجرد موضوع دراسـة تاريخية .

والسؤال الآن حول ضرورة اختياره لأرسطو ، ولفظ ضرورة هنا مقصود سـواء من لطفى السـيد أو مدرسته ذات التوجه الغربى : طـه حسين ، محمد كامل حسين فى اجابتهم عن مثل هـذا التساؤل هل نحن فى حاجة الى أرسطو فى عصرنا هـذا ؟ والرأى — عندى — كما يقول محمد كامل حسين : ان مصر وقد أخذت كل علمها الحديث عن الغرب « لابد لها » ان أرادت ان تصل من هـذه المدنية الغربية الى غايتها ان يقوم تفكيرها على ما قامت عليه هـذه ولا شك أن الفلسـفة اليونانية أساس من أسس المدنية الغربية وسيظل التفكير الغربى فى مصر مستعارا ما لم يتطور تاريخ الفكر عندنا على غرار تطوره فى أوروبا[١٠] . وسنجد لدى طـه حسين فى « مستقبل الثقافة

فى مصر » و « قادة الفكر » نفس الاجابة التى قدمها لطفى السـيد فى تصدير ترجمته لكتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس » التى يقول فيها « اذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجب علينا أن نجدد الفلسـفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق الا آثارها أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسـفة أرسطو طاليس »[١١] . ويقول : « لا جرم ان نتخذ نحن فلسـفة أرسطو الطريق الأقرب الى نقل العلم الى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء ان ينتج فى النهضة الشرقية مثلما انتج فى النهضـة الغربية »[١٢] . ان فلسـفة أرسطو هامة للغاية حيث قدم الرجل كتابات عديدة فى كل فروع العلم يذكرها لنا بالتفصيل لطفى السـيد فى تصديره « وفيما يتعلق بـ « فلسـفة الأشياء الانسانية » ويسمى الآن بالسوسيولوجيا (علم الاجتماع) على معناه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة » ذلك الأثر الضخم الذى تتبع خطواته فيه كل من ألف فى السياسة الى الآن »[١٣] .

ومن هنا كان توجه لطفى السـيد الى ترجمتها « لذلك اعتزمت أن أنقل منها الى العربية أهم أجزائها فنقلت « الكون والفساد » . ولكنى آثرت ان ابدأ بنشر الاجتماعيات [يقصد الأخلاق والسياسة] فانها أسهل تناولا وأعجل فائدة[١٤] . وللأسف فان أستاذنا لم يقدم دراسة وافية للكتاب أو تمهيد فى علم الأخلاق — وكان حرى به ان يفعل — اعتمادا على ما قدمه « بارتلمى سانتهلير » الذى ترجم الكتاب الى الفرنسية ورغم ان البعض يشكك فى ترجمات « هلير » الا ان لطفى السـيد التزم حرفيا ترجمته رغم انه كان يلجأ أحيانا الى ترجمات أخرى « كنت أرجع فى ترجمة علم الأخلاق الى ترجمة « تيرو » عند اللبس والغموض وعند الشك »[١٥] . فقد تحرر المترجم العربى أحيانا من المترجم الفرنسي فى النقل لكنه اكتفى بمقدمته فى مذهب أرسطو الأخلاقى وهو أمر جعلنى أشعر بالنقص فى جهد أستاذ الجيل الذى لم يكتب سوى ثلاثة سطور بين فيها ان مذهب أرسطو فى الأخلاق كان أفلاطونيا لا أرسطوطاليا[١٦] . واكتفى بمقدمة المترجم الفرنساوى

حتى لا يغرق الكتاب الأصلي في المقدمات ، وأنه اقتصر في هـذا التصدير على اثبات سـيرة أرسطو طاليس ومؤلفاته ونفوذها خلال القرون بغاية الاختصار •

وبالاضافة الى جهد أسـتاذ الجيل في ترجمة « الأخلاق الى نيقوماخوس فقد كتب العديد من المقالات والقى العديد من المحاضرات في مجال الأخلاق وبالطبع فهو يستند في كثيرا منها الى جهده السابق في ترجمة أرسطو نذكر من هـذه الكتابات الفصل السابع من كتابه مبادىء في السياسة والاجتماع والأدب ويدور حول « الأخلاق وتربية النفس » والتاسع الذى يتناول « الأديب وعلم الأدب والأخلاق » بالاضافة للفصل الذى يختتم به كتاب « قصة حياتى » عن الأخلاق وكيف ينبغى أن تكون » •

وقد أثارت هـذه الترجمة ما هو متوقع منها ، ليس فيما أحدثته عند ظهورها كما يخبرنا طـه حسين حيث أثارت جدالا ومناقشات وترحيبا وحوارا كما يتضح في مقالة « شعراؤنا ومترجم أرسـطو طاليس »[١٧] • بل وهـذا هو الأهم أصبحت مصدرا أساسيا استقى منه كل من كتب في علم الأخلاق حتى اليوم فهي مرجع في معظم الكتابات العربية في هـذا المجال ثم وهـذا هو التأثير الأكبر حفزها للمفكرين العرب الى استكمال بحث جوانب الفكر الأخلاقي اليوناني ليس عند أرسـطو فقط بل لدى كثيرا من الفلاسفة المغمورين الذين لم يشر اليهم أرسـطو في كتابه ولم يعرفهم العرب ابان نهضتهم الفلسفية الأولى اعنى بهم القورينائيون الذين قدم عنهم اسماعيل مظهر كتابه الهام فلسفة اللذة والألم وهو دراسـة هامة في فلسفة الأخلاق قام بها بتأثير ترجمة لطفى السيد للأخلاق الى نيقوماخوس •

* * *

ثانيا — اسماعيل مظهر وفلسفة اللذة والألم :

ويقدم لنا اسماعيل مظهر دراسة هامة — ربما لم يلتفت اليها من قبل — تدور حول « فلسفة اللذة والألم » تتناول « أرسطبس وشيعته : أصحاب المذهب القوريني مع لمحة الى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته الى الآن[١٨] . والحقيقة ان اسماعيل مظهر ينطلق من قضية أساسية في تقديمه لهذا العمل ويهدف الى عدة أهداف . هذه القضية هي أن المذاهب فلسفية كانت أم أدبية (أخلاقية) يجب أن يعاد النظر فيها بين حين وحين شأنها في ذلك شأن التاريخ ذلك ان تطور الاتجاهات العقلية ونشوء المبتكرات واتساع أفق المعرفة كل هذه وسائل تجعلنا أقدر على فهم هذه النواحي الغامضة من المذاهب القديمة »[١٩] . يطالبنا مظهر بما يسمى اعادة قراءة النص وفق لمتطلبات العصر . والعصر الذى يحياه عصر العلم لذا يجب علينا أن نقرأ المذاهب الفلسفية قراءة ثانية . لقد قدم أحمد لطفى السيد رقاءة لأرسطو انطلاقا من ان أرسطو عملاق الفكر اليونانى والفكر اليونانى أساس نهضة الغرب في العصر الحديث ونهضة العرب فى مرحلة ازدهار الحضارة الاسلامية وبالتالى فهى تساعد فى نهضتنا الحديثة .

هل يكون احمد لطفى السيد انتقائيا يختار عناصر معينة ويترك أخرى هل أرسطو هو الفكر اليونانى هل تعبر فلسفته عن كل الجوانب الانسانية والعلمية التى نحتاج اليها . لقد تجاهل أحمد لطفى الذى نقل أرسطو ، كما تجاهل أرسطو أرسطبس (أريستيبوس) وبالتالى لم يعرف العرب هذا الفيلسوف والهدف اذن عند مظهر تقديم هذه الفلسفة الى العربية لاكمال هذا النقص . وأيضا لأنها — أكثر من فلسفة أرسطو ارتباطا بالعلم[٢٠] يبين مظهر ان مذهب أرسطبس أقرب الى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطو ، فهو مذهب عملى يقوم على أصول ثابتة فى جوهر الطبع ويرى ان طرق البحث فى الطبيعة الانسانية (علم النفس) تؤيده تأييدا كبيرا فهو يغلب الشهوة والميول على العقل والارادة ويجعل السيطرة فى السلوك البشرى خاصة للنواحى

المجردة من قسر القوانين الحديدية تلك التى حاول أرسطو ان يخضع لها الحلى والسلوك[٢١] • ويرى ان شرح الأصول التى يتكون منهـا الطبع البشرى يكفى فى هـذا الموطن للدلالة على أن مذهب أرسطبس أقرب الى مطالب الطبع البشرى من كل المذاهب الأخلاقية التى ذاعت فى بلاد الاغريق القديمه وخاصـة فلسفة أرسطو • ان أهمية هـذا المذهب فى استمراره « ففى عالم الفكر مذاهب فلسفية تنقلت على مدى الزمان وظلت مند ولدت الى الآن حية فتية فهذه المذاهب خالدة ومن هنا ضرورة اعادة النظر فيها من أجل كتابة تاريخ الفلسفة من جديد يقول : « هـذه الفكرة الأولية تزودنا بقاعدة ننتحيها فى كتابه تاريخ الفلسفة من وجهة جديدة نتخذ فيها هـذه المذاهب على أنها أصول الفلسـفة وأركان الفكر وغيرها من المذاهب تفاريع عليها وملحقات بها »[٢٢] • وكتابه فلسفة اللذة والألم يقدمه لنا على إنه تنفيذ جزئى لهذه الفكرة •

فمذهب اللذة والألم فى فلسفة الأخلاق ثابت درج مع القرون بدأ من « قورينية » الاغريقية قائما على (أفكار) أساسية فى مذهب سقراط وبروتاجوراس ولوسيفوس وديمقريطس ثم عاد الى اليونان فتشكل فى ذهنى ابيقور بصورة ثم فى مدرسـة الاسكندرية بأخرى وعند الرواقيين بثالثة ، وأخذ ينتقل خلال العصور الى أن برز فى صورة كونها بنتام ومل وأثرا بهما ملابسته المنفمة بدل اللذة[٢٣] •

يعرض مظهر للمذهب فى سـتة أقسام الأول : أصول الفلسفة اليونانية ومذهب اللذة والألم والثانى القورينيون والثالث شرح المذهب والنسامه بتاريخه والرابع نقود [انتقادات] ومقارنات والخامس فى تطبيق المذهب على الحقائق الجـديدة والسادس نظرية المعرفة عند القورنيين[*] •

وفى البداية يعرض مظهر — فى الكتاب الأول — تمهيد للفكر اليونانى وأصالة الفلسفة اليونانية من خلال آراء الباحثين والعلماء ويناقش مسألة هـذه الأصالة أو يسمى بالمعجزة اليونانية[٢٤] ويعرض

لبدايات الفلسفة اليونانية التي اختصت منذ البدايه بروح كانت في طبيعتها هلينية ويتناول على التوالي اثر الدين ثم الشعر في الفلسفة ثم يعرض مراحل الفلسفه اليونانية الثلاثة : ليبين ان القورينيون شعبة من المذهب السقراطي • وبذلك يكون مذهبهم تابعا للعصر الثاني من عصور الفلسفة اليونانية • فأرسطبس القوريني من تلاميذ سقراط ، ومن اقران أفلاطون ومن معاصري أرسطو ، اما مذهبه الأخلاقي فثابت من حيث الجوهر لا نزاع فيه • حيث ان تحصيل اللذة — في نظر أرسطبس — هي القاعدة في الحياه ، وهي على القصد مها يقول كانط « فبينما يختلط كانط خطة في حساب النفس يرجع فيها الى الضمير فان فلسفة أرسطبس لا تتقيد الا بالمشاعر التي تستولي على النفس في ساعة بعينها فتحصيل اللذة هي قاعدة الحياة وناموس السلوك »[٣٥] •

ويتأسس مذهب اللذة والألم على نظرية المعرفة عند القورنيين التي ترجع الى مقروات لوسيفوس والى مذهب ديمقريطس في الذرات[٣٦] ويعرض مظهر لنظرية المعرفة عندهم في الفصل السادس نقلا عن « اردمان » • ويرى ان نظرية المعرفة كانت الأصل عند ارسطبس في القول بنظريته في اللذة وأنها الخير الأسمى ، وان لذة الحس هي اسمى الملذات جميعا • ويشير الى علاقة نظرية ارسطبس في المعرفة بمذهب بروتاجوراس ويكمل ذلك باننا نستطيع أن نصل أفكار ارسطبس — كما يقول جومبرتز — ليس ببروتاجوراس ولكن بافلاطون •

ويرى أن الأبحاث الحالية قد بينت ان ارسطبس وضع منطقا يخالف منطق أرسطو ، منطقا قائما على مجموعة من القواعد أولها تتابع وقوع الظاهرات وتلازمها الوجودي وكان بذلك أول رائد من رواد المنطق الاستقرائي وأول مقنن لنظرية الادراك الحسي في المعرفة »[٣٧] •

ونظرية الادراك الحسي و النظرية الحسية في المعرفة والمنهج

الاستقرائي قد أظهرت اللذة مبدأ أساسيا عند أرسطبس • أن تحصل اللذة الراهنة قد يكون متجها لما نعتبره خيرا وللخير الأسمى وقد يكون متجها لما نعتبره شرا وللشر الأدنى ، والانسان في كل الحالات خاضع للشهوة أولا فاذا استقوت وكانت بواعثه مما لا يمكن قمعه تغلبت واذا لم تستقو فشلت • ولكن الشهوة على كل حال أكثر انتصارا وأقل من الضمير انحدارا ، والشهوة للخير أقل من الشهوة للشر كما وكيفا كما أن الشهوات منازل ودرجات ابان عنها ارسطبس في مذهبه كل بيان • والشهوة أقوى من الضمير فالضمير يخضع للعقل بينما لا تخضع الشهوة للعقل ، وهي القوة المتحكمة في أفعال الانسان وتحصل اللذة الراهنة هي القاعدة التي يجري عليها سلوك الانسان ويخضع لها • ويتضح هنا مخالفة مظهر لفرويد « فالايد » أقوى من « الأنا » صحيح وبينهما صراع مستمر الا ان هناك الأنا الأعلى • ويظهر عند مظهر مفهوم قريب من الأنا الأعلى هو الايمان أو الأوامر والنواهي الدينية • ويعترف بما لها من دور ويوضح وجودها بقوله ان تحصيل اللذة ليس قاعدة مثلى ولكنه ضروري •

« لا نريد أن نقول أن تحصيل اللذة الراهنة هي القاعدة المثلى الجديرة بحياة الانسان الأدبية بل نقول انها القاعدة الضرورية وبهذا نستطيع أن نعلل الأوامر والنواهي التي جاءت بها الأديان ، فلما كانت الشهوة أقوى ما يستولي على النفس كان لابد من تعملها من مؤثر آخر يوازيها قوة وأثرا فلجأت الأديان الى الايمان توقظه في النفس فاذا استيقظ غرست فيه نواهيها وأوامرها وهنالك يقوم العراك بين نواهي الايمان وبين بواعث الشهوة » •

يسعى مظهر لتصحيح تاريخ الفلسفة الأخلاقية بتقديم هذا المذهب الى العربية • فمذهب ارسطبس غير معروف عند العرب الا لماما شأن أكثر المذاهب التي تفرعت عن سقراط خاصة وان أرسطو لم يذكر اسمه بالرغم من انه يناقش مذهبه مناقشات طويلة في

« الأخلاق الى نيقوماخوس » رغم أخذه ببعض مبادىء المذهب القوريني وادماجه لها في مذهبه ، كذلك لم يذكره برتلمي سانتهلير في المقدمة المستفيضة التي وضعها لترجمة كتاب أرسطو في الأخلاق . ومن هنا يكتب مظهر تاريخ الأخلاق من جديد ويكمل جهود أحمد لطفي السيد يتحدث أستاذ الجيل عن العقل ويضيف هو الاحساسات ويضيف الى معرفتنا بأرسطو معرفة جديدة بارسطبس حتى تكتمل الصورة ، « لقد كانت سيادة مذهب أرسطو حتى نهاية القرن السابع عشر في كل فروع المعرفة سببا في أن يظل اسم ارسطبس نسيا منسيا ولكن غالب الظن على ان الزمان سوف ينصف هذا الفيلسوف العظيم ولعل ناشئتنا توجه جهودها نحو الانكباب على درس المذاهب القديمة التي نبذها العرب ولم يصلنا منها عنهم الا نتفا وأقوالا مقتضبة أو اشارات لا تجدي ولا تغني من الحق شيئا »[٢٨] .

ومن هنا يصحح صورة ارسطبس موضحا ان أفكاره تخضع لحتمية سيكولوجية فمن لم يتعمق دراسة الفلسفة يرى ان الرجل ينادي بتحصيل اللذة الراهنة كيفما كانت هذه اللذة وعلى اية صورة وقعت وان تلك القاعدة المثلى للسلوك الأخلاقي ، بينما الحقيقة على نقيض ذلك لان تحصيل اللذة الراهنة عند ارسطبس ضرورة نفسية يخضع لها قسرا وان الاعتراف بذلك خيرا من نكرانه لأننا بذلك نستطيع أن نخفف من حدة ميولنا وان ننظمها ونروضها على فعل الخير على قدر المستطاع ومن هنا فالفرق بين ارسطبس وكانط ان الأول يعترف بالواقع والثاني يدعو الى المثل الأعلى »[٢٩] .

ويتابع مظهر في الكتاب الثاني « القورينيون » سد جويك في بيان نشأة وأصول فلسفة ارسطبس[٣٠] ، لقد دعا سقراط الى الخير ولم يحدد ما هو واختلفت تفسيرات تلاميذه للمقصود بالخير ونشأت عنه عدة مدارس منها المدرسة الميغارية التي أسسها أقليدس الميغاري الذي درس فلسفة سقراط والفلسفة الايلية وغلبت الأخلاق على

مذهبـه ومنه نشأ المذهب القوريني الذى وضـعه ارسطبس[٣١] .
ويتناول الكتاب الثالث (شرح للمذهب والمساهمة بتاريخه) حيث يعرض لارسطبس الذى نشأ فى قورينيه وارتحل الى أثينا وتتلمذ على سقراط ويرى أن تطور البحوث النفسـية التى صدها سقراط عن الانبعاث فى سبيلها الجدى جدده ارسطبس الذى هو أعظم من سـقراط فى الدقة المنطقية .

ويحاول أن يعيد تكوين صورة ارسطبس بناء على بعض الشذرات التى تحدث فيهـا أرسطو عن مذهبه فى كتابه الأخلاق ويحلل رأى المؤرخ اليونانى ثيومبوس Theopompus الذى اتهم أفلاطون بانه نحـل عن ارسطبس[٣٢] . ويذكر لنا أهم المراجع التى تتحدث عن ارسطبس[٣٣] ويتوقف عند عناصر شـخصية الفيلسوف مؤكداً قول هوراس « ان مبدأ ارسطبس الأول ومثله الأعلى فى الحياة انحصر فى أن يكون الانسان سيداً للاشـياء لا عبداً لها ، أى انه يجب علينا أن نملك لذاتنا من غير أن نجعلها تملكنا »[٣٤] .

وفى حديثه عن ارسطبس والعلم يبين ان الفيلسوف وجـه كل اهتمامه الى علم الاثيكه Ethica أى الأخلاق كما ندعوه الآن وكان يقصد بالاثيكة عند فلاسفة اليونان (علم الحياة السعيدة)[٣٥] وكان يعتقد كما اعتقد أستاذه سقراط ان البحث فى السعادة ونيلها بداهة علم الأخلاق وغايتـه ومن أجـله أن يقع على حقيقتهـا وماهيتهـا المقومة لهـا .

ويعطى لنا مظهر شرحا لبعض المصطلحات الأخلاقية المستخدمة موضـحا معناها . يتحدث عن الهيدونية Hedonism الذى أطلق على الحلقة القورينية وكان طابعها أن اللذة هى الغاية من الحياة[٣٦] والاودمونية Eudomonism الذى يرى ان أفضل الأعمال ما آل الى سعادة الغير[٣٧] ، والذاتية أو الأنانية Egoism وغيرها[٣٨] .

وبعد أن يشير الى هيدونية أرسطبس يتحدث عن تجدد الهيدونية

فى العصر الحديث ويحدثنا عن كثير من أصحاب المذاهب الفلسفية والاخلاقيه مثل : هوبز ولوك ، وبتلى[16] وشفتسبرى وهتشنسون وهيوم وبنتام ومن • ويتوقف عند ارسطبس وجيمى وبنتام فكل منهما يرى ان اللذة يجب أن تؤخذ وحيثما كانت وفى أيه صوره كانت على انها خير ، ويحلل مظهر هذا القول ويفرق بين الشعور باللذه وبين الظروف التى تحدث فيها اللذة ويرى أن اللذة تنتج خيرا دائما بصرف النظر عن الحالة التى تحصل فيها اللذة وأسبابها ونتائجها »[40] •

ويبين امتداد المذهب لدى ابيقور فالمعروف ان المذهب الابيقورى ليس الا صورة محورة عن المذهب القورينى والفرق ان ابيقور لم يعرف اللذة كما عرفها ارسطبس ايجابيا بل بين انها الخلو من الألم • وعلى الرغم من ان ابيقور صرح ان اللذة ليست هى الخير فقط بل أنها الخير الوحيد للالهه والبشر فانه خالف القورينين فيما يلى :

— أن لذة العقل والصداقة أسمى من اللذات الدنيا •

— ان اللذة الكاملة أو بالاحرى اسمى الحالات المرغوب فيهما حالة يتحرر فيهما الانسان من الألم •

ويفيض فى بيان فلسفة ابيقور • وشرح فلسفة ارسطبس فاللذة عنده لم تكن مجرد التحرر من الألم ولكى يبين ذلك يعرج بنا على علم النفس خاصة نظرية الوعى Theory of Consciousness [41] ويعرض للمفاضلة بين اللذات ، وشرح برت Brett لنظرية اللذة عند ارسطبس حيث يبين أن الميول والعواطف عبارة عن حركات نفسية[42] وتلخيص أدرمان لمذهب ارسطبس « الذى يقصد باللذة السعادة الوقتية أو لذة الساعة ، وعلى الأخص اللذة البدنية • وكذلك يعرض لرأى ترنر الذى يقول — عكس اردمان — ان السعادة هى الغرض من العمل ويقصد بها السعادة الانسانية »[43] •

ثم يعرض لتطور فلسفة اللذة والألم أو « حلقات انتقال المذهب »

فما لدينا من أفكار وآراء عنه لا يرجع كله الى مؤسسة ، حيث وصل الينا من آثار هذا المذهب مناقشات مستفيضة تناولت قواعده الأساسية وقد نستخلص معضلاته فى كثير من المختصرات أو الملخصات التى وصلت الينا فهناك كثير من الكتابات التوضيحية التى تشرح هذا المذهب « ليست من عمل ارسطبس نفسه بل من أنشأ أفراد اعتنقوا المذهب بعده »[٤٤] فقد عهد الفيلسوف بكل آثار مذهبه الى ابنته اريطى Arété وابنها ارسطبس الصغير ، الذى أورث مذهب جده نظرية جديدة زود بها الناحية الأخلاقية منه • ولا يستبعد مظهر أن تكون أحكام المذهب من آثار اريطى وابنها[٤٥] يقول : « ومن الكتابات التى تعزى الى ارسطبس قسم كبير لا يبعد أن يكون من آثار أتباعه وخلفائه • وقد أسس كثير من تلاميذ ارسطبس مذاهب عرف كل منها باسم مؤسسة واذا استثنينا ارسطبس الصغير حفيد مؤسس المذهب نجد كل من : ثيوذورس Thesdorus وثيوذرياقى Theodoriacis الذى فضل لذة التأمل على لحظة الساعة (واللذة الحية الراهنة)[٤٦] •

ويعد ثيوذور من رجال المذهب المتأخرين ، وهو يختلف عن ارسطبس حيث جعل للاتجاه المثلى من القيمة أكثر مما للخيرات الخارجية الطارئة فى تكوين عناصر الحياة السعيدة •

ويناقش مظهر تقلبات المذهب القورينى عند النظر فى الحياة الانسانية مبينا ان تاريخ المذهب يدلنا على أن وجهة النظر التى ، من ناحيتها أعلامه الى الحياة الانسانية قد انتابها تغايرات عديدة ولقد دار الخلاف بينهم على أمرين ، الأول : هل السعادة شيء فى متناول الانسان ؟ والثانى : مما تتكون السعادة • ويرى ان أمامنا سؤلان لنتفهم حقيقة المذهب أولهما : ما هى العناصر العملية التى يقوم عليها هذا المذهب ؟ ثانيهما : كيف يمكن استنتاج قواعد السلوك التى يدعوا اليها هذا المذهب استنتاجا نظريا من المبادىء الجوهرية التى يقوم عليها ؟

ثم يتناول آراء هجسياس Hegesias الذى نادى بأن التحرر من الألم هو الخير الأسمى لذا فضل الموت على الحياة وكنى بـ « رسول الموت » فقد كتب كتابا عن الانتحار • لقد نشأ المذهب الرواقى من تدرجات دقيقة تدرج فيها المذهب الهيدونى ، وقد نقل عن هجسياس فكرته عن الانتحار « فالحرية التى دعا اليها الرواقيون حتى الموت صورة ارتكاسية من صور التحرر من الألم »[٤٧] • وقد نقل ديوجين لايرتيوس نصوصا عن بعض متأخرى القورنيين أمثال ثيوذورس وهجسياس قصوا فيها بانه من الواجب أن يصفى المذهب القورينى من بعض المقررات التى تضمنتها هيدونيه ارسطبس[٤٨] •

ان اسماعيل مظهر لا يكتفى برصد تطورت « اللذة والألم » فى العصر اليونانى والرومانى ، وانما يتبع المذهب فى العصر الحديث ويتناول العلاقة بين الهيدونية والنفعية لدى بنتام[٤٩] وغيره من متحمسى الارتقائين ويربط بين الهيدونية والغيرية وأيضا بينها وبين نظرية التطور[٥٠] •

يخصص اسماعيل مظهر الكتاب الرابع الذى جعل عنوانه « [انتقادات] ومقارنات » للحديث عن فلسفة اللذة والألم بالمقارنة مع الفلسفات العقلية اليونانية حيث يقارن بين ارسطبس وثلاثة من أشهر فلاسفة اليونان : سقراط وأفلاطون وأرسطو والحقيقة ان هـذا الفصل ربما يكون الهدف الحقيقى من تقديمه لهذا العمل الهام أى انه يحاول أن يثبت لنا ان صاحب مذهب اللذة والألم يقف مقابل هؤلاء الفلاسفة واذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد وجدوا من يقدمهم الى العربية فان ارسطبس بدوره ـ الذى يوضح لنا اعتماد هؤلاء الفلاسفة الثلاثة عليه ـ يستحق أن يقدم للمثقف العربى •

لقد أفرد زينون Xenophon بابا كاملا من الذكريات Memorabilia لمناقشة مذهب ارسطبس كما فهمه سقراط ونقده حيث لخص فى الفصل الأول من الكتاب الثانى من الذكريات حوار

سقراط وتلميذه ارسطبس فى الخير • ثم يعرض موقف أفلاطون من ارسطبس كما يتضح فى محاورات : فيليبوس وبروتاجوراس وجورجياس وغيرها •

ويبدو — كما يرى مفكرنا — ان ما جاء فى محاورة فيليبوس من تفرقة بين اللذات الحقيقية واللذات الخيالية والموازنة بينهما وبين المثل الحقيقية والخيالية انما قصد به على الأرجح الاشارة الى موقف القورنيين الفلسفى • ويتناول مظهر آراء أفلاطون وعلاقتها بمبادىء القورنيين بدءا من محاورة ثياتيتوس وبروتاجوراس ثم فيلبيوس وأخيرا جورجياس ويختتم ذلك بعدة ملاحظات خاصة • هادفا من ذلك (أى من بيان علاقة مذاهب اللذة والألم بنواحى الفلسفة الأخلاقية عند اليونان) الى بيان تلاقح المذاهب من ناحية والى شرح الملابسات التى تصحب شيوع المذاهب من نقد وتقدير من ناحية أخرى •

لقد انتقد أفلاطون النظرية القورينية فى المعرفة دون الاشارة الى ارسطبس ولا الى مذهبه الأخلاقى وعدم ذكر أفلاطون وأرسطو له رغم تناولها لمذهبه أدى الى عدم معرفة العرب الذين نقلوا هذين العلمين — بارسطبس فلم يشيروا اليه أى اشارة • ويشير مظهر الى سبب هذا الاهمال والاغفال فقد أخذ كل منهما عن فيلسوف اللذة دون أية اشارة • ويبين مظهر فى موضعين من محاورة بروتاجوراس، همّا : وزن اللذة والالم — وهيدونية أفلاطون لا يستبعد أن يكون أفلاطون قد تأثر فيهما بارسطبس • لقد تحدث عن اللذة والألم فى وزن اللذة ووعى ما يترتب عليهما من نتائج[21] • وفى هيدونية أفلاطون فى نهاية محاورة بروتاجوراس يمضى أفلاطون فى تعداد اللذات والآلام ويقارنها من حيث عددها وامتدادها وقوتها ويبين أننا نختار الآلام الضئيلة اذا ترتبت عليها لذات عظيمة ولكننا لا نختار اللذات الضئيلة اذا ترتبت عليها الآلام عظيمة • ويؤكد مظهر تعقيبا على ذلك ان هناك علاقة قوية بين الاثنين ويرى ان الفارق بينهما ليس فى العنصر الذى يقوم عليه هيدونية كل منهما بل فى النزعة العقلية التى تدخل أفلاطون

فى نطاق الالهيين وارسطبس فى حيز الانسانيين فتجعل الأول ينظر فى المثاليات والثانى ينظر فى الحقائق الواقعة[٥٢] .

وينتقل الى محاورة فيليبوس مبينا أن فى الخير الأسمى — وهو ما يؤلف صلب المحاورة — اتجاهين : الأول يرى أن الخير هو اللذة ، والآخر يؤيد أن الخير فى المعرفة والحقيقة أن افلاطون كان متأرجحا بينهما[٥٣] . ثم يعرض نقد أفلاطون لمذهب اللذة فى محاورة جورجياس ليبين أن آراء الفلاسفة قد اتجهت فى ذلك العصر الى مناقشة الهيدونية وتقديمها من كل نواحيها وفى هذا دليل على ما كان لها من أثر وشأن فى مذاهب العلم القديمة[٥٤] .

ونتوقف أخيرا لبيان العلاقة بين ارسطبس وأرسطو الذى تعمد عدم ذكر ارسطبس واهمال ذكرى الفيلسوف القورينى العظيم . ومع هذا فقد ناقش أرسطو مذهب ارسطبس ونقد قوله بأن اللذة هى الخير الأسمى . واذا كان مفكرنا يرى ضرورة اعادة النظر فى المذاهب الفلسفية ويعيد قراءة مذهب اللذة والألم باعتباره أكثر ارتباطا بالانسان عن غيره من المذاهب فانه لا يقوم بذلك فى فراغ بل فى الحياة الثقافية العربية المعاصرة ومقابل تيارات عقلانية صورية تدافع عن فلسفة أرسطو ومن هنا كان عليه قراءة ارسطبس على ضوء الصورة المعروفة فى العربية عن أرسطو وعلى هذا تأتى المقارنة بينهما .

يحاول مظهر أن يستخلص حقيقة العلاقة بين مذهب أرسطو الأخلاقى وبين فلسفة ارسطبس فيذكر الوجوه التى تثبت العلاقة بينهما فى أخلاقيات أرسطو ، وينقل عن المعلم الأول أخص ما يتصل بمذهب الفيلسوف القورينى . ويبدأ بنظرية السعادة ، حيث يبين أرسطو ما هو الخير[٥٥] ويؤكد مظهر ان خاصية الخير هى خاصية السعادة عند أرسطو[٥٦] فالخير الأعلى الذى يجدر بالانسان أن ينشده هو فاعلية النفس على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة فاذا تعددت

الفضائل ويجب أن تتبع الفاعلية أرفع هـذه الفضائل ومن هـذا يتكون معنى السعادة عند أرسطو • يرى أرسطو ــ وكأنه يرد على ارسطبس ــ أن بعض زمن من السعادة لا يكفى لجعل الانسان سعيدا • والانسان لا يشك لحظة واحدة فى ان أرسطو انما يوجه مجموع جهده العلمى والنظرى الى نقض القاعدة الطبيعية التى يقوم عليها مذهب القورنيين الأخلاقى • ويعرض اسماعيل مظهر لأنواع الخيرات الثلاثة التى ذكرها أرسطو : الخيرات الخارجية ، خيرات النفس ، خيرات البدن ، لأن هـذا التقسيم ذو علاقة بتقسيم ارسطبس الذى وضعه لضروب اللذة(٥٧) •

ثم ينقل عن أرسطو ما كتبه فى الباب الثالث من الكتاب الثانى « من الأخلاق الى نيقوماخوس » فى احدى عشرة مسألة تتعلق برأيه فى اللذة والألم ويستطرد فيها وفى مقاصدها لما لها من علاقة ببحثه • ويناقش قول أرسطو « أن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالآلام واللذات ••• » ومعنى هـذا عنده أن طلب اللذة يدفعنا الى الشر ، وخوف الالم هو الذى يمنعنا من فعل الخير • وعجيب أن يصدر هذا القول عن أرسطو فاذا كانت اللذة هى التى تدفعنا الى الشر وخوف الألم هـو الذى يمنعنا من فعل الخير فكأنه لم يبق من مجال اللذة والألم ليؤثر فينا أثرا حسنا على اطلاق القول وبذلك ينفى أرسطو عن اللذة والألم كل ما يحتمل أن يصدر عنهما من الآثار الرفيعة تلك الآثار التى نجدها بينه جلية فى سلوك أرسطبس وشخصيته واستعلائه واحتقاره الشديد للدنيويات وفى مثاليات ابيقور التى تضع اللذة العقلية فوق كل اللذات الأخرى(٥٨) •

ويرى مظهر ان التعمق فى البحث يدلنا على ان أرسطو أخذ كثيرا من أصول مذهب ارسطبس وادمجها فى مذهبه الأخلاقى وانه طبق النظرية القورنيائية فى درجات اللذة على ثلاثة أشياء من مقومات مذهبه فأرسطو عندما يتكلم فى الخيرات وفى عناصر النفس ،

وفى الاستعداد الأخلاقى يقسم كلا من هذه الأشياء ثلاثة أقسام ، كل قسم منها يقابل درجة من درجات اللذة عند أرسطبس[59] . وبعد أن يفيض فى بيان تقسيم أرسطو الذى يقابل درجات اللذة عند أرسطبس يرى أن تفسير أرسطو لفضيلة الوسط تفسير رائع لحقيقة مذهب ارسطبس[60] ويرى انه اذا كان الوسط عند أرسطو هو لذة (حركة لطيفة) عند أرسطبس فأى شيء بقى بعد ذلك من مذهب ارسطبس لم يدخل فى مذهب أرسطو الأخلاقى ، وأى شيء من مذهب أرسطو فى السعادة لم يرجع الى هيدونية ارسطبس ، وعلى ذلك يستخلص مظهر ان مذهب أرسطو لا يختلف عن مذهب ارسطبس من القواعد الا فى موضعين . الأول : ان ارسطبس يحدد الخير بأنه اللذة على أن تكون حركة لطيفة لا افراط فيها فتصبح ألما ولا تفريط فيها فتصبح سلبا ، فى حين أن أرسطوا يقول أن الخير هو فاعلية النفس على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة . الثانى : أن ارسطبس يقيم مذهبه على اللذة والألم وهما من جوهر الطبع فى حين ان أرسطو يقيم مذهبه على مثالية عليا وبالاحرى على مجهولات (مجردات) ولا شك فى أن مذهب أرسطبس أقرب الى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطو طاليس »[61] . هكذا ينتصر مظهر للمذهب الأخلاقى الانسانى مذهب اللذة والألم .

* * *

ثالثا — نجيب بلدى من الترجمة الى الابداع

وفى نفس الوقت الذى قدم فيه أستاذ الجيل أخلاق أرسطو الى العربية كانت هناك محاولات عديدة لتقديم دراسات منظمة فى علم الأخلاق داخل الجامعة الأهلية ومدرسة القضاء الشرعى ، يقدمها كل من : الكونت دى جلارزا — الذى نهض بتدريس الفلسفة المسماة الفلسفة العربية والأخلاق فى الجامعة الأهلية — وأحمد أمين الذى قدم لنا دراسة هامة أصبحت مرجعا أساسية عند كل معظم الباحثين لفترة طويلة .

ويمكن الرجوع الى محاضرات جلارزا أعوام ١٨/١٩١٩ ، ١٩/١٩٢٠ حيث يتناول بعد مقدمات تمهيدية فى تعريف الأخلاق أهم فلاسفة الأخلاق فى القرن الثامن عشر فمن بين عديد من الفلاسفة مثل : بطلر وهتشسون وصمويل كلارك S. Clarke وولستون W. Wallston وادم فرجسون ووليم بالى . يختار بطلر (١٦٩٢ — ١٧٥٢) موضوعا الدراسة وفى محاضراته التالية يعرض لفلسفة كانط الأخلاقية من خلال عرض وتحليل نقد العقل العملى[٦٢] .

ويقدم لنا أحمد أمين فى كتابه الأخلاق الذى يعد من أقدم الكتابات الأخلاقية المنظمة دراسة متكاملة للأخلاق فهو يبين فى مقدمة الطبعة الأولى ١٩٢٠ طبيعة الموضوع والغاية منه وان كان كما يخبرنا يركز على الناحية العملية أكثر من النظرية . ويعرف فى المقدمة علم الأخلاق وموضوعه وفائدته وعلاقته بالعلوم الأخرى . وقد أصبحت هذه المقدمة تقليدا سائدا فى معظم الكتابات الأخلاقية التالية . ويقدم بعد المقدمة ثلاثة كتب : الأول فى مباحث نفسية لابد منها فى الأخلاق ويتناول أسس السلوك : الغريزة — العادة — الوراثة والبيئة ، الارادة ، الباعث على العمل ، الاثرة والايثار[٦٣] . والخلق والوجدان والمثل الأعلى . ويعرض فى الكتاب الثانى « نظريات العلم وتاريخه » الشعور الأخلاقى ، مقياس الخير والشر ويشمل : العرف ، مذهب السعادة (الشخصية) لدى أبيقور قديما وهوبز حديثا والسعادة العامة [يقصد المنفعة] ، واللقانة [الحدس] ثم مذهب النشوء والارتقاء . والفصل الثالث عن الحكم الأخلاقى ثم علاقة النظريات الأخلاقية بالحياة العملية ، والقانون الأخلاقى ثم يعرض لتاريخ البحث فى علم الأخلاق : عند اليونان وفى القرون الوسطى وعند العرب وفى العصور الحديثة .

ويتناول الكتاب الثالث (القسم العملى) علاقة المجتمع بالفرد ، القانون والرأى ، الحقوق والواجبات ، الواجب والفضيلة : معنى الفضيلة ، اختلاف قيمة الفضائل ، أقسام الفضيلة ويتناول أهم الفضائل : الصدق ، الشجاعة العفة ، العدل ، الاقتصاد ، المحافظة على

الزمان • وفى الفصل الأخير يتناول الأمراض الأخلاقية وعلاجها مثل الشرور والاثام والجرائم ، وعلاج الجريمة والعقوبة • وان كان هناك بعض من ينتقد توجهات أحمد أمين فى كتابه وانه يكاد يغفل الأخلاق الاسـلامية فان ذلك يرجع الى كونه يقدم دراسة عامة فى الأخلاق وهـذا يتفق مع صدور الكتاب فى فترة مبكرة تحتاج للعرض العـام للمفاهيم الأخلاقية •

ويتضح نفس الفهم للأخلاق لدى واحد من أهم الباحثين فى فلسفة هو أبو بكر زكرى الذى قدم لنا العديد من الدراسات الأخلاقية مترجمة ومؤلفة • فقد اشـترك مع الدكتور عبـد الحليم محمود فى ترجمـة كتاب اندريه كريسـون A. Cressom فى جزءين الأول بعنوان « المشكلة الأخلاقية والفلاسفة »[٦٤] والثانى « الأخلاق فى الفلسفة الحديثة »[٦٥] بالاضافة الى مؤلفاته المتعددة مثل : « مباحث ونظـريات فى علم الأخلاق »[٦٦] و « تاريخ النظـريات الأخلاقية وتطبيقاتها العمليـة »[٦٧] • ويظهر فى هـذه الأعمال جميعا التوجه الغربى فى دراسة الأخلاق •

يقدم أبو بكر زكرى فى الكتاب الأول «المشكلة الخلقية والفلاسفة» عرضا لفكرة الخير والشر ويتتبع مختلف الاتجاهات فى النظر اليهـا فهى « فطرية » كما يرى المتدينون والفلاسـفة الميتافيزيقين ، وهى متغيرة ليست ثابتة لدى الطبيعين • ويوضح المترجمان حقيقة وطبيعة الموضوعات الأخلاقية بما يظهرنا على توجههما حيث يقرران « ان هذا الكتاب خاص بالمباحث الأخلاقية ومذاهبها عند فلاسفة الغرب ومفكريه • واذا كان قد تعرض لمبادىء الأخلاق الدينية فى العهد القديم والعهد الجديد فان ذلك بسبب سيطرة الكنيسة التى مزجت مبادىء الأخلاق الفلسفية الاغريقية ـــ الرومانية بمبادىء الأخلاق الدينية للعهد القديم والعهد الجديد »[٦٨] • اما المبادىء الأخلاقية الاسلامية فلم يعرض لها المؤلف أصلا لأن عناية الغربيين قلما تتعدى دائرة النشاط العقلى

لأمم الغـــرب[٦٩] ، وهو يوضح لنا غياب هـــذا الفهم للأخلاق فى ثقافتنا فعلم الأخلاق بمعناها الغربى « لون من الثقافة اذا كان عندنا مثل أصوله وقضاياه فانه لينقضا أن تكون لنا طرقه وأساليب عرضه وأساليب الدفاع فيه عن كل ما يمس الحقائق الاســـلامية ومقرراتها فى ثقافاتنا الاســـلامية »[٧٠] .

ويكمل فى تصـــديره للجزء الثانى من الكتـــاب « الأخلاق فى الفلســـفة الحديثة » بيان ما لفكرة الخير والشر من مكانة فى النفس الانسانية منـــذ أقدم العصـــور ثم تعريف بالكتـــاب ، وبيان للفكره الاخلاقيه وتطورها وقبل أن يعرض المذاهب الأخلاقية فى الفلســـفه الحديثه يقدم لنا صورة واضـــحه لتطور الفكرة الأخلاقية على مر العصور . وهو يبـــدأ باليونان و « سقراط هو الذى رســـم طريق السعادة الانسانية »[٧١] ويتناول التفكير الاخلاقى اليونانى فى مراحله واتجاهاته المختلفة ثم الأخلاق الدينية فى اليهودية والمسيحية التى لم تخـــرج عن هـــذه التعاليم [اليونانية] فى قليـــل أو كثير اللهم الا تقديرها ان هـــذه المبادىء الأخلاقية انما هى وحى جاء من عند الله مصدر كل شيء ونهايته[٧٢] .

ويتناولا فى الفصـــل الأول المذاهب الحديثة ، ما بعد الأخلاق حيث يعرض أخلاق المنفعة ، نظرية العقد الاجتماعى ، مذهب بنتام ومل . ثم مذاهب الواجب الخالص : روسو وكانط ، ومذهب أوجست كونت . وفى الفصل الثانى المذاهب المتشـــققة : شوبنهور ، مذهب التشوئيين ، الجبريين : تين ، سبنسر والمذاهب الأخلاقية فى القرنين التاســـع عشر والعشرون : ليفى بريل ، برجسون ويختتم الكتـــاب بملاحظات عامة .

ويعقب المترجم فى نهاية الكتاب ببعض الملاحظات توضـــح أن هـــذا السفر بجزئيه ليس الا عرضا لتاريخ فكرة الخير والشر وآراء المفكرين فيها على مر العصور ، وأن موقف المؤلف هو موقف مؤرخ

فحسب فقد التزم مجرد عرض المذاهب فلم يكن الا محاكيا ومرددا[٧٣].
وان البحث الأخلاقي عند القدماء يتسم بالبساطة وفي العصور الوسطى تولاه رجال الكنيسه حتى عصر النهضة ويؤكد ان الحرب على المسيحيه واليهودية التي ووجهها رجال النهضة لم يكن منها شيء موجها الى مبادىء الاسـلام فالكتاب لم يناقش مبادىء الاسـلام . وكذلك المترجم[٧٤] .

ونجد نفس التوجه لدى أبو بكر ذكري في كتابه « مباحث ونظريات في علم الأخلاق » حيث يقول في بداية الكتاب « الأخلاق النظريه أو بعبارة اخرى نظريات الأخلاق انما هي ثمرة أفكار فلاسفة اليونان قبل الميلاد ومقلديهم بعد ذلك حتى هـذه العصور » . وهو يعرض للحركه الفكريه في بلاد الأغريق تمهيدا لما سيعرضه من نظريات اخلاقية[٧٥] . ويحاول ان يربط هـذه الأخلاق [بمفهومها الغربي] بالأسس الأخلاقيه التي حددها القرآن ووضـح معالمها ولا يخرج المؤلف في عرضه عن الاطار الغربي فبعد الحديث عن الحركة الفكريه في بلاد اغريق يتناول المذاهب الأخلاقية المختلفه : السعادة الواجب ، اللذه والمنفعـة .

بعـد التعريف بعلم الأخـلاق وموضـوعه وفائدته ثم يعرض للمذاهب : تاريخها ونشأتها ، جهتها ومقصدها ويبـدأ بالحديث عن مذاهب السعادة العقلية لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو . وفي الواجب يتناول مذهبين مذهب الرواقيين ومذهب كانط . ثم مذاهب الغاية لدى أرستيبوس وأبيقور وهوبز ومذهب المنفعة العامة ثم مذاهب الكمال (التطور والارتقاء) ويعرض أخيرا للحكم الخلقي معناه وموضوعه ثم المسؤولية الخلقية والجزاء[٧٦] .

ويتناول في « تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية » المبادىء الأخلاقية عند الأمم الشرقية ويحسب له هـذا التوجه للشرق . ثم يعرض للاغريق : سقراط وأفلاطون وأرسطو ثم الكلبين والرواقيين

وعند الرومان والأخلاق المسيحية في القرون الوسطى . ويخصص وايخصص الفصل الرابع للعصر الاسلامي يتناول آراء . الكندى الفارابى ، اخوان الصفا ، مسكويه ، ابن باجة ، ابن طفيل[٢٧] الفصل الخامس لفلاسفة عصر النهضة فى الغرب . ويقطع السياق التاريخى فى الفصلين السادس والسابع لكى يتحدث عن القسم العلمى (الأخلاق العملية) حيث يتناول الفضيلة والرذيلة ويتحدث عن الفضائل المختلفة ويخصص الفصل السابع القسم الاجتماعى : الفرد والمجتمع ، الوحدة الانسانية الحقوق والواجبات ، حق الحرية ، حق الملك ، حق التربية والتعليم ، الواجب نحو الله ، نحو النفس ، نحو الأسرة للأمة الانسانية . ويعود ثانية للعرض التاريخى حيث يتناول الفلسفات المعاصرة خاصة الوجودية التى يفيض فى الحديث عنها وعن ممثلها ويعرض لاثنين من أقطابها : كيركجارد وسارتر ثم يعرض للماركسية التى يختتم بها الكتاب .

ونفس الموقف الغربى نجده لدى معبد فرغلى فى كتابه « محاضرات فى الأخلاق » فتاريخها يبدأ بسقراط ومذاهبها هى المذاهب الغربية يقول : « من المعروف أن علم الأحلاق لم يأخذ مكانه تحت ظل الشمس فى الفترة الأولى للحياة البشرية ــ فيما نعلم حتى ظهرت الفلسفة اليونانية التى انتهى بها الأمر بفضل سقراط الى احتضان الأخلاق واعتبارها غصن من أهم أغصان دوحتها[٨٧] وهو يتابع الغربين ــ خاصة كريسون ــ فى تقسيم وعرض موضوعات كتابه حيث يبدأ بتعريف علم الأخلاق ثم عرض موجز لبعض المذاهب الأخلاقية عند الأمم الأخرى ، الحكم الخلقى ، المذاهب الأخلاقيه المختلفة ، النظريات الأخلاقية بالانسان وعلاقتها بالأديان والمثل الأعلى فى الأخلاق .

يتناول فى الباب الأول تعريف علم الأعلاق موضوعه وفائدته ، الفصل الثانى الضمير ، تعريفه وفائدته ، رأى الاسلام فى ماهية الضمير ، سلطة الضمير وفى الفصل الثالث الفلسفة المعاصرة ، الحكم

الخلقي • ويتناول في الفصل الأول من الباب الثاني الأخلاق المسيحية ، أخلاق ما وراء الطبيعة ، الأخلاق الاسلامية • الفصل الثاني المقاييس النظرية والعملية ، الفصل الثالث : مذهب الرواقيين ، مذهب الواجب • وفي الباب الثالث يتناول مذاهب الغاية خاصـــة عند أبيقور ثم كلمه الاســلام في تعليم الأخلاق الاسلامية الأخلاق في القرآن ، المثل الأعلى لأخلاق الصوفية •

ويقـــدم الدكتور محمـــود زقزوق في كتابه « مقدمة في علم الأخلاق »[٧٩] مدخلا أوليا لدراسة الأخلاق ويتكون الكتاب من خمسة فصول الأول في « مقدمات عامة » تعرض للعلاقة بين الدين والفلسفة ويرى ان كلاهما يهدف الى وضع مثل أعلى انما الاختلاف في المنهج الذي يتبعه كل منهما ثم يتناول تعريف الأخلاق وموضوعه ويميز بين علم الأخلاق العملي والنظري ويتحدث عن فائدة العلم ومهمته ومناهجه ثم الخلق وعوامل تكوينه والســـلوك وعلاقته بالخلق وحرية الادارة والمسؤولية والحكم الخلقي •

ويعرض الفصل الثاني لنشأة علم الأخلاق وتطوره منذ العصر اليوناني ثم العصر الجاهلي فالاسلامي والعصر الحديث حيث يتحدث عن أخلاق ما بعد الطبيعـــة (ديكارت) وأخلاق الواجب (كانط) الأخلاق النفســية (هاتشسون) والحيوية (سبنسر ونيتشه) ثم الأخلاق الاجتماعية • ويتناول في الفصل الثالث « المقاييس الأخلاقية » وخصص الفصـــل الرابع للنظريات الأخلاقية : نظـرية اللذة لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية وفي الفلسفة الاســـلامية ثم نظرية المنفعة الفردية (هوبز) والعامة (بنتام ســمل) وأخيرا يتحدث عن نظرية الواجب •

ويخصص الفصل الخامس والأخير للقيم والفضل يتناول مفهوم القيمة وأصناف القيم وطبيعة القيم مطلقة أم نسبية ، ثابتة أم متغيرة وخصائص القيم الخلقية وسلم القيم والخير الأقصى ثم يتحدث عن

الفضائل فيذكر معنى الفضيلة ، والفضيلة لدى أرسطو ولدى مفكرى الاسلام ويتحدث عن أقسام الفضائل ويذكر منها : الحكمة ، الشجاعة ، العفة ، العدل • وقد ناقش ثانية القيم فى الفصل الثالث من الباب الثانى من كتابه « قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الاسلام »(٨٠) حيث عرض بعد التمهيد مفهوم القيمة ومصدر القيم والتقيم والقيمة وأصناف القيم ثم سلم القيم والخير الأقصى •

وتسيطر على الدراسات(٨١) التى يقدمها فيصل بدير عون ومحمد عبد العزيز الروح الغربى حيث يتناولا بعد تعريف علم الأخلاق : سقراط مؤسس الفلسفة الخلقية وأفلاطون وأرسطو ثم المدرسة الرواقية والابيقورية وينتقلا بعد ذلك الى اسبنيوزا فى العصر الحديث دون التوقف مثلا سقراط عند الأخلاق فى الفكر الشرقى ولا بيان بالجهود الأخلاقية فى الفترة الطويلة بين الابيقورية واسبنيوزا • ثم يعرض لمذهب المنفعة العامة ثم كانط ونيتشه • وبعد ذلك يعرض للموقف الخلقى فى الفلسفة المعاصرة حيث يتناولا : الفلسفة الوضعية الاجتماعية والبراجماتية والتحليلية والوضعية المنطقية ثم الوجودية وبعد ذلك يقدم المؤلفان نماذج من الأخلاق الاسلامية حيث يعرضا لموضوعين أساسيين أولهما الالزام الخلقى فى القرآن ، ومسكوية •

ويمثل كتاب(٨٢) امام عبد الفتاح أصدق تمثيل للتوجه الغربى فى فلسفة الأخلاق التى يعرض لها المؤلف عرضا مدرسيا فى مقدمة وثلاثة أبواب مع ملحق بمجموعة نصوص أخلاقية • ورغم ان المؤلف معروف باهتماماته الهيجلية بحث فيها وتعمق ودرس وحلل وكتب وترجم الا أن الكتاب يخلو تماما من الرؤية الهيجلية ومن الحديث عن فلسفة هيجل فى الأخلاق ، فهو يتناول فى الباب الأول مقدمات تمهيدية يعرض أولا لفلسفة الأخلاق والآداب العامة والأخلاق بما هى علم الخير ويتابع فى الفصل الثالث مناقشته مذاهب فى فلسفة الأخلاق فيتناول أولا الحدسيون والوضعيون ثم يناقش آراء المذهب الوضعى ثم موضوعية القيم وذاتيتها •

ويخصص الباب الثاني للأخلاق في الفلسفة اليونانية يتناول اخلاق المعرفة لدى السوفسطائيون وسقراط وفي الفصل الثاني أخلاق العدالة عند أفلاطون ثم أخلاق السعادة عند أرسطو . ومن اليونان ينتقل مباشرة الى الأخلاق في الفلسفة الحديثة موضوع الباب الثالث بفصوله السبعة اولها الاخلاق عند هوبز ثم أخلاق الكمال عند اسبينوزا وأخلاق الضمير عند بطلر والرابع اخلاق العاطفة عند هيوم والخامس الواجب عند كانط والسادس أخلاق المنفعة : بنتام ومل والسابع أخلاق السادة واخلاق العبيد عند فردريك نيتشه - مع ملحق بنصوص تغطي معظم موضوعات الكتاب .

وينطلق أحمد خواجه في مقدمة كتابه « الأخلاق النظرية والتطبيقية »[٨] من نفس الموقف ويتابع تقسيم ارسطو للعلوم الفلسفية ويعتمد على كتب عبد الرحمن بدوي خاصة الأخلاق النظرية في بيان تعريفات الأخلاق وفي نهاية مقدمته يحدثنا عن منهج الدراسة وهي — على حد قوله — استعراض المذاهب الأخلاقية كل على حدة ، ويدرس من قضايا الأخلاق جانبا من الفكر السياسي والاجتماعي ، وربما هذا ما يقصده بالجانب التطبيقي للأخلاق .

يعرض الفصل الأول لأخلاق اللذة عند السفسطائين والابيقورية والثاني مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل يعقبها ملاحظات على المذهب وموضوع الفصل الثالث المذهب العقلي في النظرية السقراطية وعند اسبينوزا ثم نظرية أرسطو في الأخلاق ولا أدري لماذا يقدم اسبينوزا عليه . ثم يعود فيتحدث عن الأخلاق عند الرواقيين ويقارن بين نظريات المذهب العقلي مع ايراد نص من الأخلاق عند أرسطو . ويتناول الفصل الرابع مذهب الواجب والأخلاق الكانطية بوجه عام ويعرض الفصل الخامس للمذهب الحدسي فيتناول التجربة الأخلاقية عند ماكس شيللر ، وعند فردريك روه Rauth (١٨٦١ — ١٨٠٩) .

وتأتي الخلفيات الفكرية والأخلاقية في تطبيقاتها العملية موضوعا

الفصل السادس فى ثلاثه اقسام تتناول ميكافيللى وجون لوك وابن خلدون مع نصوص من فلسفاتهم وفى الفصل الاخير بعض النصوص الدينيه التى تدور حول الأخلاق من الكتاب المقدس .

وفى ختام هذا العرض لجهود أحمد أمين وأبو بكر زكرى ورمزى وامام عبد الفتاح وأحمد خواجه نعرض لعمل وان كان يستبعهم فى مادته الأخلاق العربيه الا انه يقدم لنا هذه الاخلاق أو « مراحل الفكر الاخلاقى » فى شكل عرض بناش للمعانى الاخلاقيه يحقق وهذه المراحل الأخلاقيه . تلك محاولة الدكتور نجيب بلدى الذى يقدم لنا — فى مقدمة وخاتمة وفصول خمسة لمعانى الفضيله ، الواجب ، البطولة ، المحبة والعمل — دراسة أقرب الى التفلسف منها الى تاريخ الفلسفه كما يحدد لنا فى أول سطور كتابه يقول : « هذا بحث فى مراحل الفكر الأخلاقى لا يريد صاحبه أن يكون دراسه فى تاريخ علم الأخلاق »[٨٤] فهو يرى ان تاريخ الفكر الأخلاقى نشأ مع مشكلات الحياة الاجتماعية والعملية ولم ينشأ تحت ضغط مطلب الفكر النظرى وتطور بفضل ما أعترضه من صعوبات دفعت بالمفكرين الأوائل الى الاعتناء بالفكيلة والكلام عنها والحوار فيها . وهذا ما يميز الفكر اليونانى خاصة عند المعلم الأول للفكر الأخلاقى « سقراط »[٨٥] .

ويرى بلدى أن الفلسفة الأخلاقية تاتى متأخرة دائما على الفكر الأخلاقى الحى ولقد ظهرت الأزمة الحقيقية أو المشكلات منذ القدم وتبلورت منذ ظهور المسيحية وبعد أن يعم التأزم ويعم الشعور بالمعقدة الأخلاقية يتم التعبير عنها وهذا ما تم لأول مرة مع كانط فى كتابيه « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » و « نقد العقل العملى »[٨٦] .

ويوضح بلدى منهجه بقوله ان فى عرض ومناقشة معانى : الفضيلة والواجب والمحبة والعمل نتعرف على مراحل الفكر الأخلاقى ويوضح الصلة بين هذه المعانى وهذه المراحل وارتباطها بالفكر الغربى وأصوله اليونانية والمسيحية[٨٧] وفى ختام كل فصل يؤكد المعنى

المطروح بنصوص لممثلى هـــذه المرحلة • يتحدث فى الفصل الأول عن الفضيلة ويختتم بنص عن « الفضيلة عند الرواقيين » • والفصـــل الثانى عن الواجب ويختتم بنص من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق عند كانط والفصـــل الثالث عن البطولة ويعتمد فيه اعتمادا كاملا على نيتشة ومؤلماته الأخلاقية خاصة نشأة الأخلاق Géneologie de la Morale ويعرض ثلاثة نصوص من هـــذا الكتاب • والفصـــل الرابع خصصه للمحبة حيث أنتقل من نيتشه الى برجسون مستشهدا بنصـــوص من « منبعا الدين والأخلاق » والفصـــل الخامس والأخير عن العمـــل ويتحدث فى الخاتمة عن المشكلة الأخلاقية وحلها بطريقة هى أقرب الى الابداع منها الى مجرد العرض والتأريخ •

* * *

الفصل الأول

الهوامش والملاحظات

١ — أرسطو طاليس : الأخلاق الى نيقوماخوس نقله الى الفرنسية سنتهلير ترجمه الى العربية أحمد لطفى السيد (جزءين) مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٢٤ ٠

٢ — د٠ طه حسين : « علم الأخلاق » لاسطاطاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد ، فى حديث الأربعاء ج ٣ دار المعارف بمصر ط ١٠ ١٩٧٦ ص ٤٧ ٠

٣ — المرجع السابق ص ٤٩ ٠

٤ — د٠ أحمد فؤاد الأهوانى : مقدمة ترجمته كتاب النفس لأرسطو مكتبة عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ١٩٤٩ وانظر أيضا دراسته أحمد لطفى فيلسوفا « مهرجان الذكرى الأولى لوفاته » ١٩٦٤ ص ١٠٨ ٠

٥ — د٠ عبد الرحمن بدوى : لطفى السيد وترجمته لأرسطو طاليس ، كتاب مهرجان الذكرى الأولى لوفاته ١٩٦٤ ص ١١٥ ٠

٦ — د٠ محمد حسين كامل : أحمد لطفى السيد والدعوة الى أرسطو ، مجلة الكاتب المصرى ص ١٠٣ ٠

٧ — د٠ طه حسين : كتاب السياسة لأرسطا طاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد باشا ، الكاتب المصرى ديسمبر ١٩٤٧/٤٦ ص ٤٧٨ — ٤٧٩ ٠

٨ — أحمد لطفى السيد : تأبين أحمد فتحى زغلول ١٢٦ — ١٢٧

٩ — أحمد لطفى السيد : تصدير ترجمته لإلأخلاق الى نيقوماخوس

١٠ — محمد حسين كامل : المصدر السابق ص ٢٠٦ ٠

١١ — أحمد لطفى السيد : تصدير ترجمته لكتاب أرسطو ص ١٤ ٠

١٢ — نفس المصدر ص ١٥ ٠

١٣ — نفس المصدر ص ١٨ ٠

١٤ — نفس المصدر ص ٣٠ ٠

١٥ — المصدر نفسه ص ٢٠ ٠

١٦ — المصدر نفسه ص ٢٠ ٠

١٧ — د٠ طـه حسين : شـعراؤنا ومترجم أرسـطوطاليس « حديث الأربعاء » ج ٣ ص ٨٤ وما بعدها ٠

١٨ — اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ، ارسطبس وشيعته أصحاب المذهب القوريني ، فى فلسفة اللذة والألم ، مع لمحة الى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته الى الآن ٠ مطبوعات مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٣٦ ٠

١٩ — اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ص ١٥٠ ٠

٢٠ — « ارسطبس أقرب الى مناهج العلم الحديث من أرسطو » راجع الفصل الخامس من كتاب اللذة والألم خاصة « تأصيل مشاعر الغيرية ومذهب بافلوب » تجد ان مذهب أرسطبس قد قارب الأوضاع العلمية الحديثة فى تحول الغرائز » ص ١٥٨ ٠

٢١ — المرجع نفسه ص ١٨٣ ، ١٨٥ ٠

٢٢ — يقصـــد هنا مذهب أرسطو الذى سيبين فى فصل لاحق كيف قام فى مجال الأخلاق على أفكار ارسطبس •

٢٣ — راجع الدكتور توفيق الطويل فى بيان الصلة بين مذهب اللذة ومذهب المنفعة • فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، دار النهضة العربية ط ٣ القاهرة ١٩٧٦ صفحات ١٠٩ — ١١١ — ١٩٢ — ٢٠٥ — ٢١١

٢٤ — يناقش مظهر أسبقية الحضارة المصرية القديمة اعتمادا على البيرفور الذى ينقل عنه صـفحات طوال عن علاقة اليـونان بمصر (ص ٢١ — ٣٢). ويناقشه ويوافق ان اليونان اقتبسوا المصريين شرائع ومبادىء علميـة وانتحلوا مذاهب دينيـة وميثولوجية أو فنيـة • لكن فيما يتعلق بالفلسفة فان « باب البحث ضيق وميدان المقـارنة والاستنتاج غير فسيح » ص ٣٢ •

٢٥ — اسماعيل مظهر : ص ٣٧ •

٢٦ — اسماعيل مظهر : الفصل السادس ، ص ٢٢٥ — ٢٣١ ، وهو يشير الى علاقة نظرية المعرفة عند ارسطبس بمذهب بروتاجوراس، ص ٢٢٩ — ٢٣٠ •

٢٧ — المرجع السابق ص ٢٤٦ •

٢٨ — المرجع السابق ص ٤٣ •

٢٩ — المرجع نفسه ص ٤١ •

٣٠ — راجع سد جويك المجمل فى فلسـفة الأخلاق ترجمـة د• توفيق الطويل ، عبد الحميد حمدى ، دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩ راجع مفهوم الخير عند أفلاطون ص ١٢٧ •

٣١ — لقد انبعث من الأضواء القوية التى أرسلها الفكر اليونانى اشعة من عقل الحكيم الخالد سقراط اضاءت أرجاء العالم الذى أظله

النفوذ اليونانى ومنها مدينة قورنيه حيث تكونت شعبة من المذهب من السقراطى .. ويحدثنا مظهر عن مدينة قورنية وموقعها واسمها فى صفحات طوال نقلا عن كتاب « جورج جروت : تاريخ اليونان ، الفصل ٢٧ من المجلد الرابع » ثم ينتقل الى وصف قورنية المدينة التى نشأ فيها الفيلسوف وتناول الحالة الفكرية بها التا لم تتبلور حتى اتحدت مع مصر تحت لواء البطالمة حيث انجبت الشاعر كليماخوس والفيلسوف كريتادس Carnneades راجع صفحات (٥٠ — ٦٠) .

وراجع أيضا د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ الفلسفة فى ليبيا الجزء الأول كرنيادس القورنيائى ، والجزء الثانى سونسيوس القورنيانى ، منشورات الجامعة الليبية ، دار صادر بيروت لبنان .

٣٢ — يرى مظهر أن هذه التهمة باطلة . ص ٦٠ .

٣٣ — مثل : ديوجين لايرتيوس ، وشيشرون ، وسكتوس ، وأبيقور ، وكليمان السكندرى .

٣٤ — اسماعيل مظهر : ص ٦٢ .

٣٥ — المرجع نفسه : ص ٨٣ .

٣٦ — المرجع نفسه : ص ٨٦ .

٣٧ — المرجع نفسه : ص ٨٨ .

٢٠ — مثل ما أطلق عليه سعادة السعادات Egoistic Eudomoniam أو المتعة العقلية Mental Enjoyment ونظرية الفكرات (الأفكار — المثل) Theory of Ideas ص ٩٠ .

٣٩ — انظر د. توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق دار النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ والفصل الأول من الباب الثالث ص ١٩٥ — ٢٠٦ .

٤٠ — اسماعيل مظهر : ص ٩٤ ٠

٤١ — يعتمد على أردمان لبيان هـذه النظرية ، كما يعتمد على موسوعة الدين والأخلاق المجلد الرابع ص ٣٨٣ ٠

٤٢ — يعتمـد هنا على برت Brett : تاريخ علم النفس ٠ مظهر : ص ١٠٧

٤٣ — مظهر : ص ١١٠ ٠

٤٤ — مظهر : ص ١١٤ ٠

٤٥ — نفس المصدر : ص ١١٥ ٠

٤٦ — نفس المصدر : ص ١١٦ ٠

٤٧ — نفس المصدر : ص ١٩٤ ٠

٤٨ — نفس المصدر : ص ٢٠٠ ٠

٤٩ — يذكر بنتام باستمرار وهل وغيرهم من أصـحاب المنفعة العـامة راجع ص ٢٠٩ ٠

٥٠ — انظر صفحات ٢٠٩ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٤ ٠

٥١ — مظهر : ص ١٣٥ ٠

٥٢ — نفس المصدر : ص ١٤٠ — ١٤١ ٠

٥٣ — د٠ أحمد عبد الحليم عطية : القيم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى دار الثقـافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٩ ص ١٩٤ وما بعدها ٠

٥٤ — مظهر : ص ١٤٧ ٠

٥٥ — ينقل مظهر عن كتاب أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ترجمة (أستاذنا) الكبير أحمد لطفى السيد باشا ج ١ الباب الرابع

ص ١٨٩ ـــ ١٩٥ ، وانظر أيضا استشهادات مظهر واشارته الى ترجمة لطفى السيد صفحات ١٥١ ـــ ١٥٥ ١٥٦ ـــ ١٥٧ ـــ ١٥٨ ـــ ١٦٠ ـــ ١٧٢

٥٦ ـــ مظهر : المصدر السابق ص ١٥١ •

٥٧ ـــ المصدر السابق : ١٥٧ •

٥٨ ـــ المصدر نفسه : ص ١٦٢ •

٥٩ ـــ المصدر نفسه : ص ١٦٩ ـــ ١٧٠ •

٦٠ ـــ المصدر نفسه : ص ١٧٤ •

٦١ ـــ المصدر نفسه : ص ١٧٥ •

٦٢ ـــ الكونت دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها ، الفلسفة العربية وعلم الأخلاق ١٩١٨/١٩١٩ مطبعة التقدم مصر ص ٢ •

٦٤ ـــ أبو بكر زكرى ود• عبد الحليم محمود (مترجما) كتاب أندريه كريسون ، المشكلة الخلقية والفلاسفة ، مؤلفات الجمعية المصرية ، دار احياء الكتب العربية ١٩٤٦ •

٦٥ ـــ أندريه كريسون : الأخلاق فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة د• أبو بكر زكرى ود• عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة القاهرة•

٦٦ ـــ أبو بكر زكرى وعبد العزيز أحمد : مباحث ونظريات فى علم الأخلاق ط ٤ دار الفكر العربى القاهره ١٩٦٥ •

٦٧ ـــ أبو بكر زكرى : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ط ٤ دار الفكر العربى القاهرة ١٩٦٤ •

٦٨ ـــ أبو بكر زكرى د• عبد الحليم محمود مقدمة ترجمة : المشكلة الخلقية والفلاسفة ص ١٠ •

٦٩ ـ المصدر السابق : ص ١٠ ٠

٧٠ ـ نفس المصدر : ص ١٤ ٠

٧١ ـ أبو بكر زكري : د٠ عبد الحليم محمود ، تصدير الجزء الثاني من كتاب كريسون ص ١٧ ٠

٧٢ ـ نفس المصدر : ص ٢٠ ٠

٧٣ ـ نفس المصدر السابق ، التعقيب ص ١٥٥ ٠

٧٤ ـ نفس المصدر : ص ١٥٩/١٦٠ ٠

٧٥ ـ أبو بكر زكري : مباحث ونظريات في علم الأخلاق ص ٣ ٠

٧٦ ـ المرجع السابق : ص ١٤٥ ـ ١٤٨ ٠

٧٧ ـ أبو بكر زكري : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ص ٢١ ـ ٣٤ ٠

٧٨ ـ د٠ علي معيد فرغلي ، د٠ عبد العزيز عبد الله عبيد : محاضرات في الأخلاق ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٥ ص ٣ ٠

٧٩ ـ د٠ محمود زقزوق : مقدمة في علم الأخلاق ، دار القلم الكويت ط ٣ ١٩٨٣ ٠

٨٠ ـ د٠ محمود زقزوق : قضايا فكرية واجتماعية في ضوء الاسلام ، دار المنار القاهرة ، الفصل الثالث من الباب الثاني ٠

٨١ ـ د٠ فيصل بدير عون ، د٠ سعد عبد العزيز حباتر : دراسات في الفلسفة الخلقية ، مكتبة سعيد رأفه ، القاهرة ١٩٨٣ ٠

٨٢ ـ د٠ امام عبد الفتاح امام : فلسفة الأخلاق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ط ٢ ١٩٨٨ ٠

٨٣ ـــ د. أحمد خواجة : الأخلاق النظرية والتطبيقية ، دار الغصون بيروت لبنان ١٩٨٥ .

٨٤ ـــ د. نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ص ٧ .

٨٥ ـــ المرجع السابق : ص ٨ ـــ ٩ .

٨٦ ـــ المرجع السابق : ص ٩ .

٨٧ ـــ المرجع نفسه : ص ١٠ .

* * *

الفصل الثانى

الأخلاق الاجتماعية

ظهر الاهتمام مبكرا بالاخلاق الاجتماعية كما تحددت فى المدرسه الفرنسيه الاجتماعيه وسادت آراء هذه المدرسة وذاعت وانتشرت بين المؤيدين الداعين لها من جهة والرافضين الناقدين سواء من وجهه نظر الأخلاق الدينيه ، او الفلسفيه من جهة أخرى • وقد تبلورت الدعوة للأخلاق الاجتماعية لدى الرعيل الأول من المفكرين العرب وفى مقدمتهم مبعوثى الجامعه المصرية الاهلية الذين اتجهوا الى فرنسا كما نجد لدى منصور فهمى أبرز هؤلاء وأيضا لدى عبد العزيز عزت فى مرحلة تالية ثم عند كل السيد محمد بدوى والدكتور محمود قاسم اللذين قاما بترجمة الكتب الرئيسية فى هذا المجال ويستمر هذا الاتجاه لدى الدكتور شبارى محمد اسماعيل • ومقابل الدعوة لهذا الاتجاه نجد الموقف النقدى المقابل يظهر لدى فريقين الأول اتجاه أصحاب الأخلاق القرآنية خاصة محمد عبد الله دراز والثانى لدى أصحاب الاتجاه الأخلاقى الفلسفى بمدراسه المتعددة سواء كان مثاليا لدى توفيق الطويل أو فينومينولوجيا وجوديا لدى زكريا ابراهيم وسوف نتوقف عند اعلام هذا الاتجاه الداعين اليه ونبدأ بالدكتور منصور فهمى •

أولا — منصور فهمى الربط بين الأخلاق والمجتمع :

لم يحظ منصور فهمى بما هو أهلا له من الدراسة بحيث لم نعثر على دراسات تتناول تفكيره الأخلاقى رغم كونه من أوائل ، من قام بتدريس الأخلاق فى الجامعة المصرية باستثناء شذرات قليلة لا تتعدى الا سطر جاءت فى سياق عابر خلال شهادات زملائه وأصدقائه فى

عدد أصدرته مجلة كلية الآداب[1] وفي مقدمة الكتاب الذي أصدرته الهيئة العامة لكتاب جامعا لمقالاته وأبحاثه تحت عنوان « أبحاث وخطرات »[2] وتوضح هذه الشذرات بالاضافة الى اهتماماته الأخلاقية عامة اتجاهه الاجتماعي في درس الأخلاق وسوف نستعين بما ورد فيهما نظرا لقلة كتابات منصور فهمي من جهة وعدم عثورنا على محاضراته بالجامعة المصرية ومدرسة المعلمين العليا والتي اتجهت في معظمها نحو الأخلاق والدراسات الاجتماعية[3] .

وهذا ما يؤكده محمود تيمور في تلك الصور الخاطفة لشخصيات لامعة التي يقدمها في كتابه « ملامح وغضون » حيث يربط بين حياة منصور فهمي وأفكاره الفلسفية « ان حياة منصور فهمي ونفسيته موصولة أوثق اتصال بما يدرسه من الفلسفة وقواميسها ولا سيما الجانب الأخلاقي منها .. فقد دارت فلسفته حول محور الخير والشر في طبيعة البشر ومدى استطاعة الانسان أن يكثر من الخير ويتجنب الشر بما يمسك به من أصول الأخلاق »[4] ونفس الموقف نجده لدى الدكتور ابراهيم مدكور الذي يبين ان دراسة منصور فهمي الاجتماعية وجهته نحو العناية بالمنهج التاريخي والوقوف عند بعض المقارنات واستخلاص بعض الظواهر الاجتماعية والأخلاقية »[5] .

ويوضح طه حسين في القسم الخامس من كتابه « من بعيد » أثر ثقافة منصور فهمي الفرنسية ودراسته الفلسفية الاجتماعية في كتاباته مبينا تأثره بفريقين من الفلاسفة : فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا ، وفلاسفة الاجتماع في أواخر القرن الماضي وأول هذا القرن : روسو صاحب الشعور الدقيق والعواطف الحارة والمزاج المضطرب والخيال الخصب ودوركيم صاحب العقل المستقيم والمنهج العلمي الدقيق يقول طه حسين : « لو انني أردت ان احدد تأثير روسو في خطرات منصور فهمي لاشرت الى هذا الطموح الظاهر الى مثل أعلى من الخير يلتمسه منصور كما كان يلتمسه روسو في

الطبيعة الحرة الساذجة التى لم تفسدها الحضارة »[6] .. « أما أثر علماء الاجتماع المعاصرين فى منصور فلا يكاد يظهر فى الخطرات الا حين يتحدث منصور عن الجماعة فنراه يفهمها ويصفها كما يفهمها ويصفها دوركيم »[7] .

والحقيقة أن منصور فهمى من أهم وأول من تأثروا مباشرة بالمدرسة الاجتماعية فى الأخلاق على يد أستاذه لوسيان ليفى بريل L'Bruhl (١٨٥٧ — ١٩٣٩) الذى درس عليه فى باريس رسالته للدكتوراة عن « حالة المرأة فى التقاليد والتطور الاسلامى » والتى أثارت عاصفة من النقد وربما أثرت فى حياته بشكل كبير وأدت الى ابتعاده عن الجامعة لفترة من الزمن[8] . كما يظهر تأثره بأستاذه زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى النصف الأول من هذا القرن ليفى بريل فتظهر واضحة فى بعض الدراسات التى كتبها فى الأخلاق وهى :

— الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية .

— كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى[9] .

ويتضح موقف منصور فهمى فى هاتين الدراستين فالدراسة الأولى وكانت محاضرة ألقاها فى مارس ١٩٤٠ عن الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية أجمل فيها فلسفته الأخلاقية التى يرد فيها أساس الأخلاق الى المجتمع . فهو يرد الضعف الخلقى الى التفريط فى الواجب واهمال ما ينبغى عمله « فالدعامة الأولى التى يصح الارتكاز عليها فى هذا الحديث تكون اذن فى معنى الواجب ويحاول تقريب معنى الواجب . والواجب ليس كما يقدمه لنا كانط الفيلسوف الألمانى أى ليس قانونا أبديا كليا وضروريا بل ان الواجب يرد الى المجتمع بل ويختلف باختلاف الأزمان والبلدان[10] .

وهو يرى أن الضمير ليس فطريا لكنه مرآه للحياة الاجتماعيــه ونتيجه لتفاعل بين الأفراد في المجتمع وثمرة لانتقال التقاليد والعادات من جيل الى جيل • وهو يرد الضمير المختفى الى ثلاثه أمور هما :

— مسايرة الهوى والخضوع لسلطان الشهوات •

— الاغراق فى المجاملة •

— ضعف الشعور بالغيرية •

يقول موضحا اتجاهه الأخلاقى الاجتماعي فيما يتعلق بالضمير : « ليس الضمير الا حسا معنويا أو ذوقا روحانيا يتركب من عناصر الحياة الاجتماعية وخلاصة التجارب فى العيش والمعاملات »[11] • ونفس الموقف نجده فى دراسته الثانية « كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى » حيث يبين منصور فهمى انطلاقا من الواقع الملاحظ الحاجة الى تعـاون عالمى ، وألوان الخلاف الدنيوى موضحا أثر الدين والفلســفة فى التأليف وهو يرى أن « الخضوع لأخلاق مشــتركة يدينون بها ويتدعون لالتزامها مهما يكن بينهم من فوارق الجنس والوطن ويذكر من ذلك : حب الخـير — العــدل — التسامح — العفو[12] وهى المبادىء الأخلاقية التى يحتاجها العالم فى تلك الفترة فترة الحرب العالمية الثانية •

هكذا يظهر الربط بين الأخلاق والمجتمع واضحا لدى أول اقطاب المدرسة الاجتماعية والذى نأسف لعدم وجود كتابات كافية توضح لنا موقفه • وتظهر الأسس النظرية لمبادىء المدرســة الاجتماعية لدى الدكتور عبد العزيز عزت •

ثانيا : عبد العزيز عزت الاخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع :

ويمثل عبد العزيز عزت الرعيل الثانى من دعاة المدرسة الاجتماعية

في الأخلاق ويختلف عن منصـــور فهمي في مسألة هامة أن الرائد الاول تناول الأخلاقية الاجتماعية انطلاقا من كونه أستاذا للفلســفه بينما تناول الثاني الأخلاق باعتباره أستاذا لعلم الاجتماع • ومن هذه الزاوية نشير الى بعض دراساته الأخلاقية مثل : « الأسرة ووظيفتها الأخلاقية » « علم الاجتماع وأثر البيئــة في التربية » والنصـرية والبحريات بين « الفلسفة النفسية وعلم الاجتماع » • ثم دراسات الاخلاقية الهامه « ابن مسكوية وفلسفته الأخلاقيه ومصادرها » (١٣) ، و «الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع» (*) «المقولات الأخلاقية» وسوف نتوقف عن دراسته الأخيرتين لنعرض مفهوم الأخلاق بمعناها الاجتماعي فهو في كتابه الأخلاق يعرض لأربع نظريات أخلاقية يسميها نفسيه ويقدمها تحت عنوان الأخلاق وفلسفة النفس وهذه النظريات هي:

١ ـ الأخلاق التي ترجع الى العقل التي تقوم أصلا على قوة نفسية واحدة هي العقل كما عند ســقراط ومن سار على نهجه من فلاسفة المدرسة الاسكندرية الذين صوروا هــذه القوة النفسية في شكل حس داخلي خاص بالأخلاق •

٢ ـ النظرية التي تبني الحيــاة الأخلاقية على قوتين نفسيتين (ارسطو) •

٣ ـ نظرية القــوى النفســية الثلاثة المتصــلة عند أفلاطون

٤ ـ نظرية القوى النفسية الثلاثة المتصلة عند لوسين Le senne وبارودي Pradi •

وهو يعرض لهذه النظريات المختلفة عرضا نقديا على الوجه التالي حتي يمهد للأخلاق بمعناها الاجتماعي •

أولا : نظرية القوة الواحدة ونقدها • وهي النظرية التي ترى ان العقل هو أساس الحياة النفسية كلها ويرى د• عزت ان سقراط يبالغ بالقول بأن العقل في نزعاته الســائدة عام واحد في كل زمان ومكان ذلك لأن العقل الفردي يخضــع في موضوعاته عادة للعقــل

الجمعي مما يراه العقل الفردي صحيحا في مكان معين يصبح اختلافه اختلافا بينا عنه في مكان آخر[١٤] ... وهو يرى انه لا قيمه للعقل اذا انحبس في داخلية الانسان فهو سيجهل في هذه الحالة القيم الاجتماعيه التي يضعها المجتمع كمعايير لتصرفات الناس فيه ولا يمكن ان يعيش بغيرها فيه . وينصب كلام سقراط على انسان وهمي يعيش بعيدا عن المجتمع وهذا فرض لا يقره العقل[١٥] ثم يتقدم خطوة اخرى مبينا ان السعادة ليست هي السعادة الداخلية على طريقة سقراط وانما هي سعادة اجتماعية بان يؤدي الانسان عمله لصالح الجميع ، ويستخدم عبد العزيز عزت نفس نقد دوركيم في بيان ان السعادة عند سقراط ميتافيزيقية تجريدية لأن انسانها من نسج الخيال ولا وجود له في الواقع ولا في أي مجتمع قائم[١٦] ونفس الموقف السقراطي نجده حديثا في نظريه الحس الأخلاقي كما تظهر لدى أصحاب الحاسة الخلقية خاصة شفتسبري (١٦٧١ — ١٧١٣) في كتابه عن « الفضيلة » يعرض لها وينتقدها ويفضل عليها نظريه سقراط باعتبارها أكثر تماسكا[١٧] .

ويعرض ثانيا لنظرية الازدواج النفسي عند أرسطو واتجاه ارسطو يؤدي الى وضع أخلاق لا قيمة لها من الناحية الاجتماعية اليوم لانها أخلاق انسان : اما ان يعيش بنفسه ولنفسه وهذا في حالة العقل الفعال وفضائله النظرية . وأما ان يعيش لطبقته الاجتماعية في حالة العقل المنفعل وفضائله العملية وهو فهم لا يراه علم الاجتماع سليما »[١٨] . ويتناول بعد ذلك نظرية القوى الثلاث المنفصلة كما وجدت لدى أفلاطون وينتقدها[١٩] ، ثم ينتقل الى النظرية الأخيرة « نظرية القوى الثلاث المتصلة التي قال بها لوسين والتي ظهرت في كتابه رسالة في الأخلاق العامة Traite De Morale Generale عام ١٩٤٧ التي يقدم فيها الشعور على القوى الأخرى وينتقده عزت بسبب ذلك ثم يعرض لموقف يوسف مراد التكاملي الذي ينظر الى

النفس فى تطورها وكأنها وحدة لا ينفصم عراها وينقد على أساسها نظرية لوسين[٢٠] .

وينتقل بعد هذا العرض النقدى لنظريات الأخلاق فى فلسفة النفس الى القسم الثانى الذى خصصه للأخلاق وعلم الاجتماع ليبين ان الاخلاق من ناحية علم الاجتماع تختلف عن كل ما تقدم فى : الموضوع والمنهج والغرض ، ويبين أولا الاختلاف بينهما من حيث الموضوع فالأخلاق لا تعتمد على قوى داخلية نفسية وانما على قوى خارجيه اجتماعية لها وجودها فى المجتمعات البشرية — اذا هى عناصر قائمة بالفعل وسابقة لوجود الأفراد فيها ، وهى تشتق من القوالب والسنن الاجتماعية الشفوية والمكتوبة . يذكر من النوع الأول (الشفوية) العادات والعرف والتقالية والذوق العام ومن النوع الثانى القوانين الوضعية والآداب ودراسة مفردات اللغة .

ويتناول الدكتور عزت عنصرا هاما من العناصر الأخلاقية الاجتماعية وهو الالزام والالزام صفه تتضمن الجزاء وبالطبع ليس المقصود به الجزء النفسى انما الجزء من الناحية الاجتماعية هو مسؤولية الفرد أمام السنن الاجتماعية وقوانين المجتمع أى مسؤوليته أمام الرقابة الاجتماعيه الخارجية فهذه السنن والقوانين تمثل العقل الجمعى وارادة المجتمع فيشعر الفرد أن هناك قوة تعلو عليه وتضغط عليه وتضطره أن يتمشى حسب أوامرها فهى له بالمرصاد ان خالفها ينزل عليها العقاب جزاء لما فعل ، وهنا يواجه الأخلاق العقلية المثالية ويرفضهما بشدة يقول : « الأفعال الأخلاقية لا تتضمن فى ذاتها وبذاتها الجزاء كما يتوهم ذلك الأخلاقيون النفسانيون[٢١]. ويرتبط مفهوم الالزام بمفهوم الواجب الكانطى الذى يرفضه الاجتماعيون فى صورته الأولى القبلية المجردة ويتقبلونه فى تفسيره الاجتماعى فهو يوضح « ان الفضيلة الكبرى عند رجال الاجتماع هى فعل الانسان لواجبه واحترامه لسنن المجتمع . فالواجب هو محور اخلاق ولكن فهمه عندهم يخالف فهم الفلاسفة

خاصة كانط Kant فهو ليس بقوة داخلية تضغط على الانسان لتبيع أوامر العقل الداخليـة[٢٢] أن الواجب من ناحية علم الاجتماع لا يستق اوامر من العقل الفردى لكن من أوامر العقل الجمعى التى تنعكس فى سننه غير المكتوبة . فالواجب هنا ليس بواجب لانسان مطلق ولكن واجب لانسان يخضع لنسبية اجتماعية . فهو واجب واقعى محسوس ملموس يخرج من المجتمع وليس مصدره التفكير النظرى الخالص[٢٣] .

ثم يتناول الاختلاف بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع فيما يتعلق بالمنهج فمن حيث المنهج لا تلجـأ الأخلاقية الاجتماعية الى طريقـة الاستبطان الأخلاقية التى تتجه الى داخلية النفس لتستوحى الوجدان وتستنطق الضمير . بل تقوم على منهج استقرائى[٢٤] احصائى[٢٥] و يما يتعلق بالغرض الذى ترمى اليه الأخلاقية الاجتماعية فهو تنظيم حياة ومعاملات الانسان فى اطار تنظيماته الاجتماعية مثل النقابات على سبيل المثال التى لها دورها فى تنظيم الأخلاق [٢٦] .

ومجمل القول ان الأخلاق ليست أفكار نظرية يضعها فرد معين لا يرتبط بزمان معين ولا بمكان معين ، أى فرد ميتافيزيقى لا وجود له فى الواقع . ويسمى وراء مثل أعلى من خلق خيال الفيلسوف قلما يتحقق لبعده عن الحياة الواقعية واعتماده فى أصوله على قوى داخلية نفسية ، ولكن الأخلاق الاجتماعية هى أخلاق وضعية علمية تقوم فعلا فى المجتمعات البشرية وهى محدودة بزمان معين ومكان معين وتمثل قوى خارجه من صنع المجتمع نفسـه هى الظواهر الأخلاقية التى يخضع لها طواعية لأنها تفوقهم وترفعهم الى مستواها الحضارى[٢٧] .

ويتضح هـذا الموقف ويتأكد فى كتاب هام أصدره عبد العزيز عزت عام ١٩٥٦ تحت عنـوان « المقولات الأخلاقية » يؤكد فيه ان « الأخلاق هى لب الاجتماع » مستشهدا بتسمية فرنسا لشهادة هذا

العلم باسم شهادة الأخلاق وعلم الاجتماع وباهتمام علماء الاجتماع المعاصرين بالأخلاق كما نجد لدى دوركيم الذى سار على نهجه أساتذة الاجتماع بالسربون[٢٨] ويؤكد ان الأخلاق هى العنصر الأساسى لتحديد الحيـاة الاجتماعية ولتوحيدها [٢٩] يرى الاجتماع المصرى أنه رغم الطابع الخاص المحدد لسليقة الطباع القومية فانه تحت ضغط المجتمع يشعر الفرد فى داخلية نفسه بأصول عامة تخضع له نزعاته الأخلاقية الخاصة هـذه النزعات هى قانون اجتماعى عام لا ينبثق فى النفس بحكم الفطرة العقلية كما يتوهم الفلاسفة[٣٠] ويحدد هذه الأصول فى ستة هى : مظهر الخير والشر ، مظهر المسؤولية والجزاء ومظهر الحـق والواجب ، وكل هـذه المظاهر الأخلاقية ـ كمـا يؤكد ـ لا تأتى الى الانسان من داخلية نفسية وانما من خارجها أى تشتق من الحياة الاجتماعية فهى مقولات جمعية لا فكرية ولا تصـدر عن النفس باعتبارها نفسـا وانما تلقى فى النفس باعتبارها تترجم عن طبائع الاجتماع[٣١] وهذا هو المنحى الذى صوره لنفسه فى دراسة هـذه المقولات الأخرى يقول و « نحن فى دراستـنا لهذه الأسس والمقولات سننتهى دائما الى هـذا الاتجاه الاجتماعى فى الفهم »[٣٢] وحين يتحدث عن مقولة « الخير » يميز بين ثلاثة أشكال فى النظر للخير : خير الفرد (أصحاب اللذة) خير الجنس البشرى (الرواقية ـ كانط) ثم خير المجتمع كما نجد فى المدرسة الفرنسية حديثا (دوركيم ـ ليفى بريل ـ البيربابيه)[٣٣] بل ان خير الفرد ومفهوم الواجب هما أيضا اجتماعيين يقول : « فأخلاق الفرد من الناحية الاجتماعية تتضمن تماسكه وتضامنه مع بنى قومه بوجه عام وتماسكه وتضامنه مع الهيئات الاجتماعية التى ينتمى اليهمـا بوجه خاص ، فالواجب من الناحيـة الاجتماعية اتسع فهمه عن فهمه عند الفلاسفة ولم يصبح واجبا مفردا وانما أصبح واجبات (بالجمع) لا تصدر عن العقل الفردى وانما العقل الجمعى أو الأنا الاجتماعية وهـذا هو الفهم الاجتماعى للخير الذى نقره[٣٤] »

ونفس الموقف نجده حين يتحدث عن المسؤولية فهناك أولا رأى أصحاب الفهم النظرى الذين يقولون ان المسؤولية الأخلاقية هى مسؤولية داخلية نفسية فهى محاسبة المرء لنفسه أمام نفسه وأمام شعوره الحى .... وهناك الفهم العملى للمسؤلية رأى أصحاب المدرسة الايطالية لدراسة الجريمة والمجرمين ويضيف ثالثا المسؤلية الاجتماعية[٣٥] ونفس الأمر فى مقولة الجزاء فهناك الجزء الطبيعى والجزاء القانونى والجزاء الاجتماعى وهناك الجزاء الأخلاقى . وهو يؤكد ان الجزاء الأخلاقى مصدره المجتمع ومرتبط كل الارتباط بالجزاء الاجتماعى فالانسان يحاسب نفسه أمام نفسه لا يخشى نفسا أكبر من نفسه هى الأنا الاجتماعى . فالمجتمع كما قال دوركيم هو مصدر الأخلاق والأخلاق هى لب الاجتماع »[٣٦] ويتكرر الموقف نفسه حين يتحدث عن مقولة الحق فبالاضافة للفهم النظرى ، والعلمى للحق يعرض النظرية الاجتماعية التى تمثل وجهة نظره فالحقوق عندنا تتأثر بالزمان والمكان وتتطور ولا تقف على صورة واحدة عقلية تجريدية[٣٧] . ويختتم دراسته بأهم المقولات الأخلاقية التى عرفت تقليديا بأنها انسانية عامة مطلقة كما يتضح ذلك فى فلسفة كانط التى يتناولها بالعرض ويقدم نقد جويو لهما ويعلق على نقد جويو « بان فكرة الواجب لازمة وضرورية عكس ما يذكر جويو ، وهى لازمة لا بالفهم الفلسفى كما عند كانط وانما لازمة بالفهم الاجتماعى الذى يتبناه يقول : « ان فكرة الواجب عند الفرد تخضع لأصول الواجبات فى المجتمع البشرى »[٣٨] .

وبهذا يرد كل مقولات الأخلاق الى المجتمع ليس الخير والشر فقط وهى اهتمام الفلاسفة الأساسى ولا المسؤولية والجزاء ذات الطابع القانونى وانما أيضا الحق والواجب حصن المثالية المنيع كما تجلى لدى كانط الذى فسره الاجتماعيون تفسيرا مقابلا لتفسير صاحبه وأساسا من أسس الأخلاق الاجتماعية .

ثالثا — السيد محمد بدوى وأصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق :

يقدم لنا الدكتور السيد محمد بدوى اسهامات أخلاقية متعددة من وجهة نظر علم الاجتماع وبالتحديد المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وتتنوع هذه الاسهامات بين التأليف والترجمة حيث أسهم وشارك مع الدكتور محمود قاسم فى تعريب عدداً من الدراسات الأساسية لاعلام هذا الاتجاه . فقد ترجم كتاب اميل دوركيم « التربية الأخلاقية »(٣٩) وكتاب ليفى بريل عن « أوجست كونت » بالاشتراك مع الدكتور محمود قاسم(٤٠) وراجع ترجمة الأخير لأهم كتب ليفى بريل الذى يمثل تطور هذه المدرسة وهو « الأخلاق وعلم العادات الخلقية »(٤١) وقد انعكست هذه الترجمات بشكل واضح فى أفكاره بحيث نجدها بين ثنايا كتاباته(٤٢) إما فيما يتعلق بمؤلفاته ففى مقدمتها دراسة هامة اتخذناها عنوانا لاسهامه هى « أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق »(٤٣) بالاضافة الى كتابه « الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع »(٤٤) .

ويحدد هدفه من كتابه « أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق » قائلا : « غرضنا فى هذا البحث ان نتقصى المصادر الأولى التى انبعث منها الاتجاه الاجتماعى فى دراسة الأخلاق وان نتتبع هذا الاتجاه فى تطوره لنقف على مقدار تقدمه فى المراحل المختلفة وعلى مدى تطبيقه للمنهج العلمى . ويحدد معنى المنهج الاجتماعى بانه المنهج الذى حاول أن يطبق على الأخلاق طريقة البحث العلمى الموضوعى وان يعالج مسائله على انها ظواهر أخلاقية faits moroux يصح أن تدرس بنفس الطريقة العلمية التى تدرس بها الظواهر الاجتماعية الأخرى(٤٥) .

ويبين أولا أثر المذهب التجريبى على المدرسة الاجتماعية حيث يمكن القول ان محاولة لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية قد بدأت فى الظواهر بعد وضع أسس المذهب التجريبى حيث نادى

بيكون بوجوب تطبيق مذهبـه على دراسـة الأخلاق والسياسة •
والمؤلف يعى الفرق بين كل من التجـريبية والوضـعية فى الأخلاق
فهو لا يوافق على ما يذهب اليه هـذا المذهب من اعتبـار العادات
الفردية أساسا للعادات الجمعية الا أننا لا نستطيع أن ننكر أثره
(المذهب التجريبى) من حيث توكيد أهمية الاستقراء النظرى
والعملى كشرط من شروط البحث العلمى فى الحياة الأخلاقية(٤٦) •

ثم يتحدث عن المذهب الوضعى عند كونت الذى يحدد المفاهيم الأخلاقية على أساس القواعد العامة السارية فعلا فى مجتمع معين والتى يتصرف الأفراد بمقتضاها • وليست الأخلاق فى نظر المذهب الوضعى الا فصلا من علم الانسان الذى ينقسم الى شعبتين : البيولوجيا وعلم الاجتماع • ويتحدث عن التفسير البيولوجى لنشأة الضمير الأخلاقى استنادا الى نظرية التطور خاصـة فى تطبيقاتها الأخلاقية لدى سبنسر • ومن الأمثلة الهامة على الدراسة البيولوجية للأخلاق دراسة لوب Loal التى وضع أساسها فى كتابه النظرية الآليةفىالحياة La Cociption mecanique de La VieParis, Alcan 1914 حيث ذكر ان الغرائز هى الجذور التى تتفرع عنها الأخلاق • ويلاحظ على مثل هـذه النظريات جموحها وغلوا فى تطبيق العلم على دراسة الأخلاق(٤٧) •

ويتناول الشعبة الثانية « علم الانسان » عند حديثه عن « الأخلاق فى مذهب أوجست كونت » حيث يرى ان الهدف الأساسى الذى كان يقصد اليه كونت من انشـاء هذا العلم هو الوصول الى قواعد خلقية وسياسية ثابتة ونهائية تحقق سـعادة الانسان ويعلق السـيد بدوى ان الأخلاق عنده [كونت] أقرب الى علم النفس الأخلاقى منها الى الأخلاق بمعناها المـألوف عند الفلاسـفة • وانمـا أخلاق وضـعية نسـبية »(٤٨) •

ثم يتحدث عن المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ويبين كيف أفاد

دوركيم من آراء كونت وكيف كرس جزءا كبيرا من مجهوداته وأبحاثه في تعريف الظـاهرة الخلقية وتحـديد خواصها ويرى ان الظـاهرة الأخلاقية تتسـم بخاصتين أساسيتين : الأولى انها تلتزم الفرد لأنها تنبعث من قوة عليسا هي قوة المجتمع • والثانية أنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذى يتوق الى تحقيقه • ثم يناقش دوركيم باعتباره صاحب موقف وسط بين العلم والفلسفة ، لم يغفل النظر الى الغايات أثناء بحثه للظواهر الأخلاقية بحثا موضوعيا[49] ، ويعرض مذهب ليفى بريل الذى اتخذ موقفا صريحا وهاجم الأخلاق الفلسفية كمـا يتضح فى كتابه « الأخلاق وعلم الظواهر الخلقية » ويلخص السيد بدوى النتائج التى وصل اليها علم الظواهر الخلقية فى تطوره فى قاعدتين أساسيتين ؟

الأولى : هى العدول نهائيا عن الفكرة القائلة بان مهمة هـذا العلم هى تحديد قواعد السلوك وقد استعاض علمـاء الاجتماع عن هـذه الفكرة بفكرة أخرى هى ان القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعيـة •

الثانية : هى العدول عن الفكرة الوهميـة القائلة بان الظواهر الخلقية معروفة لدينا فى مجموعها دون حاجة الى البحث العلمى فى الحقيقة ان الظواهر الخلقية شأنها فى ذلك شأن الظواهر الطبيعية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التى تخضع لهـا الا بعد مجهود شاق •

ثم يعرض أخيرا لأبحاث بابيه فى دراسـة الظواهر الأخلاقية حيث استكمل ما بداه ليفى بريل وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التى تختلط بها وقد أبرز لنا نتائج تلك الدراسة فى كتيبه « علم الظواهر الخلقية »[50] ، ويرى أن جهد بابيه قد حقق المرحلة النهائية فى تطور المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق حيث كانت المحاولات السابقة محـاولات لتبرير وجهة النظر الاجتماعيـة

أو لوضع الأسس النظرية لتلك الدراسة أما دراسات بابيه فانها تبدأ من حيث انتهى الآخرون وتقفل باب الجدل النظرى لتنصرف الى الاستقصاء والبحث العلمى وقد استطاع بابيه ان يضع أمام أعيننا ثمرات جهوده فجاءت أبلغ دليل على ما تحققه الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية[51] .

يحدد السيد بدوى موقف المدرسة الاجتماعية التى ترى ان الانسان الذى يحيا فى مجتمع معين يعكس المبادىء الأخلاقية السائدة فى مجتمعه وان الضمير الأخلاقى يتقيد بما يسود فى المجتمع من عادات وتقاليد ومن ومن هنا فالانسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسب بل من خلال ضمير المجتمع . ويرى ان الأخلاق كما يدرسها الفلاسفة ليست « علما » فى نظر علماء الاجتماع ولكنها يمكن أن تصبح موضوعا لعلم وهذا العلم يطلقون عليه اسم « علم الظواهر الأخلاقية »[52] وعلى ذلك يقدم لنا كتابه فى الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع الذى يعرض فيه للاتجاهين الفلسفى والاجتماعى فى دراسة الأخلاق بعد تمهيد عن المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية .

يعرض لنا السيد بدوى فى القسم الأول نماذج من التفكير الفلسفى فى الأخلاق تمثل المذاهب الأخلاقية الكبرى فى الفلسفة حيث يتناول فى الفصل الأول « الأخلاق فى العقيدة البوذية » وفى الثانى الأخلاق فى الفلسفة اليونانية ثم فكرة النظام والقانون فى الحضارة الرومانية وفى الفصل الرابع الالزام الخلقى فى الاسلام ويعترف المؤلف باعتماده الكامل فى هذا الفصل على كتاب محمد عبد الله دراز الأخلاق فى القرآن ، والحقيقة ان اعتماده يشمل مع هذا الفصل الفصلين الثالث السابق عليه والخامس التالى له[53] . بينما يخصص الفصل السادس الذى يعطيه عنوانا يحتاج الى نقاش لأنه يعرض فيه لموقف برجسون الأخلاقى تحت عنوان « الأخلا

الاجتماعية والانسـانية » ، وهو يعتبره همزة الوصـل بين الأخلاق الفلسـفية والاجتماعية •

ويتناول الضمير الأخلاقى فى القسـم الثانى الذى يتكون من فصلين هما : السابع خصائص الضمير الأخلاقى ، والثامن نشأة الضمير الذى يتناوله لدى الاتجاهات المختلفة يخص منها الاتجاه السيسولوجى بأوفى نصيب(٥٤) بينما يعبر القسم الثالث عن موقفه الواضـح من الأخلاق وفيه يعرض الأخلاق عند علماء الاجتماع •

وقد تدرج فى القسم الثالث الحديث بدءًا من الأخلاق الوضعية عند أوجست كونت (الفصل التاسـع) حتى انتهى الى عرض أسس المنهج العلمى فى دراسة الأخلاق موضحا ان كونت لم يسهم بشىء فى معالجة الأخلاق كما يتضح ذلك من جهود الاجتماعيون اللاحقون عليه وأيضا دوركيم الذى يخصص له الفصلين العاشر والحادى عشر عن : « تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية » و « عناصر الحياة الأخلاقية فى المجتمع » • فانه ــ أى دوركيم ــ رغم جهوده المتصلة وبحوثه المتعددة فى الأخلاق لم ينجح تماما فى فصل وجهة النظر التقديرية عن وجهة النظر العلمية الصرفة • ولم يتدعم المنهج العلمى فى دراسـة الظـواهر الأخلاقية الا بفضل جهود ليفى بريل الذى يتناول آرائه حول علم العادات الأخلاقية فى الفصل الثانى عشر •

ويتوقف عند البير بابيه الذى أكمل حلقات البحث فى علم الظواهر الأخلاقية وعنى بتفصيل أسس المنهج العلمى والقواعد التى تتبع فى ملاحظة الظواهر الأخلاقية حيث يتوج به دراسته ويجعل منه آخر فصـول كتابه تحت عنوان « الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية » ويعتمد كما يخبرنا فى هذا الفصـل الذى يعد أطول فصـول كتابه على كتـاب بابيـه A. Bayet : علـم الظـواهر الأخلاقيـة Le Science des Faits Moraux ويؤكد السيد بدوى فى نهاية دراسته ان تحويل الأخلاق الى علم أمر ممكن وان الهدف الذى تصبو الى بلوغه

البحوث الاجتماعية وهو تحقيق الدقة العلمية ليس هدفا بعيد المنال .

والحقيقة ان دعوة السيد بدوى للأخلاق الاجتماعية أكثر نضجا ووضوحا من سابقيه وذلك لأسباب عديدة فدراساته أدق وتتسم بالموضوعية وتأتى أهميتها من كونه صدرت بعد انتشار الأخلاق الاجتماعية عند الدراسين العرب وكتبت فيهما بحوث عديدة خاصة ما نجده عند كل من د. توفيق الطويل الذى يخصص لها فصلا هاما من مرجعه الكلاسيكى فى الفلسفة الخلقية[٥٥] وكذلك زكريا ابراهيم الذى قدم دراسة مستقلة عن « الأخلاق والمجتمع » بالاضافة الى فصول عديدة فى كتبه الأخرى لمناقشة هذا الاتجاه[٥٦] . كما وجدت الأخلاق الاجتماعية ردود تحليلية نقدية خاصة فى كتابات محمد عبد الله دراز التى قدم السيد بدوى ترجمة كتابه الهام الى العربية والأهمية الثانية لكتابات السيد بدوى هى تأسيس اتجاه فى مدرسة الاسكندرية لدراسة الأخلاق من وجهة النظر الاجتماعية ويتجلى ذلك واضحا لدى الدكتور قبارى اسماعيل الذى قدم عدة دراسات اجتماعية فى الأخلاق لا تخلو من اشارات متعددة لجهود الأستاذ السيد بدوى .

رابعا — قبارى اسماعيل : وقضايا علم الأخلاق من زاوية علم الاجتماع :

ويكتب الدكتور قبارى اسماعيل عدة كتب فى اطار مشكلات علم الاجتماع والفلسفة . العمل الأول فى ثلاثة مجلدات تتناول على التوالى . المنطق ، والمعرفة واختص المجلد الثالث بدراسة الأخلاق والدين[٥٧] . وقد صدر تقريبا فى نفس فترة ظهور كتاب السيد بدوى ، ثم عاد وتناول نفس الموضوع ثانية فعالج « قضايا علم الأخلاق من زاوية علم الاجتماع[٥٨] ويهمنا الوقوف أمام هذا الجهد الذى يعرض للأخلاق الاجتماعية بطريقة أقل حدة واهدا حماسا من سابقيه ويبدو ذلك طبيعيا بعد ما قدم من دراسات نقدية من جانب المفكرين والباحثين العرب فى مجال الفلسفة للأخلاق الاجتماعية .

وهو يوضح لنا في تصديره للعمل الأول نوعية الموضوعات التي سيتناولها « مختلف المسائل التي يعالجها « علم الاجتماع الاخلاقي » فيما يتعلق بمشكلات فلسفة الأخلاق ، حيث حاول علم الاجتماع ان يضفي طابعا اجتماعيا على فكرة « الواجب » ، و « الارادة » كما اسهم بحاول سوسيولوجيه لمسائل الخير والشر . فقد أثار علماء الاجتماع مسألة « الواجب والالزام » فتناول دوركيم فكرة الارادة Volonte وعالج منسحلة « القيم والاحكام التقويمية كما طرق لفي بريل فكرة المعياري normatif والنسبي Relatif في الأخلاق ، وناقش مشكلة الضمير وغاية السلوك الخلقي . كما ذهب البير باييه بالوضعية والنسبية في الأخلاق الى الحد الذي يصطنع فيه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها واقع معطى »[٥٩] .

ويوضح لنا د. قباري كيف سعى علم الاجتماع لاقتحام معاقل الميتافيزيقا بقصد انتزاع وتجريد مسائلها من أصولها العقلية وذلك بجعل الدين والأخلاق من ظواهر المجتمع ومعالجتها على انها أنساق لها وظائفها وضرورتها في البناء الاجتماعي . ويبين ان هذه النزعه قد صدرت مع دروس كونت في الفلسفة الوضعية » الذي حاول أن يقيم اخلاقا وضعية تستند الى العلم وتؤمن بالنسبية وتقوم على الملاحظة ودراسة الواقع[٦٠] . حيث رفضت « وضعية كونت أخلاق الفلسفة فاعترضت على فكرتي الالزام الخلقي والارادة الخيرة . ويتحدث عن موقف علم الاجتماع من المطلق ، ان « أخلاق الاجتماعيين قد رفضت المطلق ... فما هو أخلاقي وفاضل من ثقافة ما قد لا يعد كذلك بالنسبة لثقافة أخرى لذلك أعترض الاجتماعيون على فكرة الأخلاق المطلقة[٦١] .

ويدور بحثه الذي يقع في أربعة فصول وخاتمة حول مقارنة وجهتي نظر الاجتماع والفلسفة من الدين والأخلاق ، يتناول في الفصل الأول مدخل ومقدمات عامة يناقش فيهما : علم الاجتماع الوضعي وظواهر الأخلاق والدين ، فلسفة الأخلاق والدين ، موقف علم الاجتماع

من المطلق • ويناقش فى الفصل الثانى المشكله الخلقية كما صدرت عن الفلاسفة وكما عالجها الاجتماعيون حين حاولوا أن يسهموا فى حل مشكلات الأخلاق من وجهة النظر الاجتماعيه حيث يعرض للمشكله الأخلاقية ، فكرة الواجب بين كانط ودوركيم ، مبدأ استقلال الارادة ، القيم والأحكام القيميه ، المعيارى والنسبى فى الأخلاق ، الانسان والضمير الخلقى ، البير باييه ودراسة الظواهر الخلقية • ويعالج فى الفصل الثالث المشكلة الدينية • ويقدم فى الفصل الرابع مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع فى الأخلاق والدين(٦٢) •

ويحدد لنا قبارى مكانه الأخلاقية الاجتماعية بين المذاهب الاخلاقية اعتمد على تقسيم لوسن فى « رسالة فى الأخلاق العامة » حيث قسم مدارس الأخلاق الى : «أخلاق اللذة» عند ارسطبس وأبيقور ، وأخلاق المنفعة عند بنتام ومل والأخلاق النفعية التطورية عند سبنسر ثم مختلف الأشكال الاجتماعية مثل اخلاق الغيرية عند كونت والأخلاق الوضعية السوسيولوجيه عند دوركيم وليفى بريل »(٦٣) •

ويوضح الباحث كيف اعترض الاجتماعيون على الأخلاق الصورية وابتعدوا عن ميتافيزيقا كانط للواجب المطلق وذهبوا الى ان الأخلاق ظاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتماعية والى ان القواعد الخلقية ليست مطلقة ثابتة وانما هى نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان وانه استنادا الى تلك الأسس الوضعية والنسبية صدرت أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق(٦٤) • ويستشهد بقول دوركيم من انه فى أبحاثه ودراساته كلها لم يجد قاعدة خلقية واحدة ليست نتاجا لعوامل اجتماعية »(٦٥) وليس من شك فى أن المثل الأخلاقى الأعلى له وظيفته فى المجتمع لأنه يصدر عنه ، كما ان الالزام الخلقى لا يصدر الا عن المجتمع وأن الحقيقة الخلقية لا تنشأ الا من الواقع الجمعى(٦٦) •
ومن هنا يحيلنا الى موقف دوركايم من فكرة الارادة ومناقشته لأخلاق الارادة عند كانط(٦٧) •

وحين يتحدث عن مشكلة القيم والأحكام القيمية يبين ان المجتمع عند دوركهيم هو المشرع الوحيد للقيم لانه مصدرها وهو معيار التقييم الخلقي[٦٨] • وينتهي من ذلك الى أن علم الاجتماع الدوركيمي ألقى أضواء على مسألة : « الواجب » ، « الارادة » و « القيم » التي يدرسها علم الاجتماع على انها ظواهر اجتماعية حيث يخضع المثل الأعلى في زعمه للبحث العلمي استنادا الى دراسة الواقع الاجتماعي على اعتبار ان الظواهر الرئيسية في الدين والأخلاق كلها ظواهر اجتماعية[٦٩] • —

ويعرض موقف ليفي بريل في حديثه عن «المعيارى» و «النسبى» في الأخلاق : لقد رفض ليفي بريل معيارية الأخلاق وأنكر البحث فيما وراء الأخلاق نظرا لعمقها وعدم جدواها فاعلن حذف الأخلاق المعيارية واحلال العلم الوضعي والموقف النسبي لدراسة الظواهر الأخلاقية حيث ان علم الاجتماع الأخلاقي يؤلف نوعا من الفيزيقا الأخلاقية Physique Morale ويبحث الظواهر الخلقية وقوانين تطورها في مختلف العصور وفي سائر المجتمعات والثقافات • وقد انتهى ليفي بريل الى هدم التصور التقليدي للأخلاق ورفض معيارية القواعد والمسلمات الخلقية مستندا الى قواعد العلم الوضعي التي ليست الا وصفا موضوعيا للأحداث والظواهر كما هي قائمة بالفعل دون أن تتقيد بتصوير ما ينبغي أن يكون[٧٠] •

ويتناول بعد ذلك البير بايبه ودراسة الظواهر الأخلاقية فمساهمة بايبه في علم الظواهر الخلقية قد بلغت بالفكر الوضعية الى أقصاها ووصلت بموضوعية الأخلاق الى أبعد الآماد ، والذي يؤكد عليه الاجتماعي المصري ان المشكلة الأخلاقية قد عرجت نهائيا عند البير بايبه من ميدان البحث الفلسفي[٧١] •

ويقيم الدكتور قبارى جهود المدرسة الاجتماعية بشكل يبدو معتدلا بالنسبة لدعاة هذه الاتجاه فهو يرى ان علم الاجتماع لم

يتعثر فى مسـألة من الميتافيزيقا بقدر ما تعثر فى ميـدان الأخلاق والدين .... وان الاخلاق حتى كعلم للعادات لا يمكن ان تستقل عن أمها الفلسفة[٧٢] . وهو يرى ان « الموضوعيه الخالصه » التى ذهب اليها « البير باييه » هى حاله مستحيلة لا يمكن التوصل اليها[٧٣] .

ويعود الدكتور قبارى ليقدم ١٩٧٥ دراسة اخرى فى علم الاجتماع الاخلاقى يعالج من خلالها قضايا الاخلاق النظريه كما صدرت على مسرح علم الاجتماع . حيث ناقش مختلف القضايا التى اثيرت فى ميدان علم الاجتماع الأخلاقى مثل : قضية سوسيولوجية القيم والأحكام القيميه ونظريه الواجب الخلقى ومبدأ النسـبيه فى الأخلاق ومشكلة الضمير وغيرها ، وتقع هذه الدراسة فى تسـعة فصول الأول مقدمة ومدخل يتناول فيه بعد التمهيـد الأخلاق المعيارية ثم منهج علم الاجتمـاع الأخلاقى الذى يحدد موضوعه ويعرفه بانه ذلك الفرع السيوسيولوجى الذى ينهض بدراسة الظاهرة الأخلاقية أى انه يدرس الأخلاق دراسه علمية ويقترح علما موضوعيا لتفسير العادات الأخلاقية[٧٤] . ويقدم لنا القواعد الأساسية التى يفرضها المنهج العلمى لدراسـة الظواهر الخلقيـة[٧٥] .

ويعرض فى الفصل الثانى للاخلاق النظرية - يتحدث فى تمهيد عن تصنيفات الأخلاق الفلسفية سواء أكانت أخلاق اللذة أو الحاسة الخلقية أو الارادة الخيرة التى وجه اليها النقد ثم الأخلاق الوضعية وفى الفصل الثالث يتحدث عن قضايا الأخلاق الوضعية ويعرض[٧٦] فى الرابع مصادر الاخلاق والدين ويخصص الخامس لبيـان موقف لوسـيان ليفى بريل من الأخلاق التقليدية[٧٧] .

ويتناول نظرية الواجب الخلقى فى الفصل السادس حيث يعرض لأكبر ممثل للاخلاق النظرية وهو كانط ويدرسه تحت عنوان فلسـفة الواجب الخلقى متناولا الأمر المطلق ، الواجب ، الارادة الخيرة وبالمقابل يتناول دوركيم ويحدثنا عن القاعدة الخلقية والحقيقة الاجتماعية ثم الالزام الخلقى ومصدره ويناقش مبدأ استقلال الارادة .

ويقدم في الفصل السابع « سوسيولوجيا القيم » الجهود المختلفه التى تناولت القيم من مختلف جوانب الدراسة ويتوقف عند دوركيم « المؤسس الحقيقي لوجهة النظر السوسيولوجيا في دراســة القيمه وأحكامها »[٧٨] فيبعد الحديث عن (أصول القيم ومصادرها فى المجال التاريخى) عند فلاسفة اليونان والفلاسفة المحدثين خاصة عند كانط ، يتناول القيم كموجهات للسلوك ، ويعرض لموضوعية القيم خاصة لدى ماكس شيلر ثم يركز على ابراز مختلف الاطارات السوسيولوجية التى تعرض للقيم فيعرض للتفسير الاقتصادى للقيمة ، والوعى بالقيم ثم يتنـــاول القيم في التاريخ ويختتم هـــذا الفصل ببعض الاتجاهات والمواقف المعاصرة لدى بارســـونز parsons وانجلز Inkeles وسوروكين Sorakin وسانيال Sauyal وكلوكهون F. Kluckhohn ويختتم الفصل بمناقشة وتعقيب يعتمد فيها على كتاب ادوار ترياكيان « الوجودية والنزعة الانسانية »

E. Tiryakian : Sociologism and Exis ten Tielism

ويعرض بعـــد ذلك (للتحليـــل العامى للظـــاهرة الأخلاقية عند البير باييه حيث يتناول بعد تمهيده للفصل الثامن للأسس الموضوعية لعلم الاجتماع الأخلاقى موضحا القواعدا الخلقية كمعطيات للتجربة مبينا المنهج العلمى لدراســة الظــاهرة الأخلاقية محـــددا مجال علم الظواهر الأخلاقية وميادين الأخلاق الجمعية .

ويؤكد نفس موقفه من وجهة النظر الاجتماعية فى الأخلاق فى الفصل التاسع الذى يقدم انتقادات لهذه الوجهة من النظر التى لم تتعثر في مسألة من المسائل بقدر تعثرها في ميدان دراســة ظواهر الأخلاق والدين .

* * *

هوامش وملاحظات الفصل الثاني

١ — مجله حليه الاداب العدد الثاني ، المجلد التاسع عشر ١٩٥٧ .

٢ — د. منصور فهمي : ابحاث وخطرات ، الهيئه المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣ .

٣ — د. ابراهيم بيومي مدكور : المرحوم الدكتور منصور فهمي جـ ٩ المجمع اللغوي في ١١/م/١٩٥٩ الدورة (٢٥) وابحاث وخطرات ص ١٠ — ٢٦ .

٤ — محمود تيمور : ملامح وغصون (ص ٥ — ٢) من ابحاث وخطرات ص ٩ — ١٠ .

٥ — د. مدكور المرجع السابق ص ٢٤ .

٦ — د. طه حسين من بعيد ، دار العلم للملايين بيروت ط ٩ ١٩٨٢ ص ٢٨٢ .

٧ — المصدر السابق ص ٢٨٨ .

٨ — راجع الدراسة الهامة — وربما الوحيدة — عن منصور فهمي التي كتبها الدكتور محمد حافظ دياب في اطار اهتمامه بسيسولوجيا الأدب بعنوان « تحولات منصور فهمي » ص ١٤٦/١٦٠ مجلة المنار العدد ٤٨ أكتوبر ١٩٨٨ .

٩ — د. منصور فهمي : كيف ينبغي أن تكون الأخلاق في مصر لتسهم في التعاون العالمي ، القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٣ .

١٠ — د. منصور فهمي : الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية . ابحاث وخطرات ص ٢٤٨ .

١١ — المصدر السابق ص ٢٤٩ .

١٢ — أنظر هذه الدراسه المرجع السابق ص ٢٥٦ — ٢٦٦ .

١٣ — د. عبد العزيز عزت : ابن مسكوية وفلسفته الأخلاقية ومصادرها ، في جزءين مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر ط ١٩٤٦ .

١٤ — د. عبد العزيز عزت : الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع . القاهرة ١٩٥٣ ص ٥ — ٦ .

١٥ — المصدر السابق ص ٦ •
١٦ — المصدر السابق ص ٨ •
١٧ — المصدر السابق ص ٨ — ٩ •
١٨ — المصدر نفسه ص ١٣ •
١٩ — المصدر نفسه ص ١٤ — ١٨ •
٢٠ — راجع المصدر نفسه ص ٢٢ — ٢٣ ويوسف مراد مجلة علم النفس مجلد ٣ فبراير ١٩٤٦ ص ٢٩٤ — ٣٠١ •
٢١ — يتخذ الدكتور محمد عبد الله دراز الموقف المقابل في هذه النقطة وذلك في دراسته الهامة التي تؤسس للاتجاه القرآني في الأخلاق « دستور الأخلاق في القرآن » • ترجمة د • عبد الصبور شاهين مؤسسة الرسالة بيروت ، دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣ •
٢٢ د• عبد العزيز عزت : الأخلاق ••• ص ٣١ •
٢٣ — المصدر السابق ص ٣٢ •
٢٤ — المصدر السابق ص ٣٤ •
٢٥ — المصدر نفسه ص ٣٥ •
٢٦ — المصدر نفسه ص ٤١ — ٤٢ •
٢٧ — المصدر نفسه ص ٤٣ — ٤٤ •
٢٨ — د• عبد العزيز عزت : المقسولات الأخلاقية ، القاهرة ١٩٥٦ ص ٥ •
٢٩ — المصدر نفسه ص ٦ •
٣٠ — المصدر نفسه ص ٨ •
٣١ — الموضع السابق وأيضا ص ٩ •
٣٢ — المصدر نفسه ص ٩ •
٣٣ — المصدر نفسه ص ١٦ •
٣٤ — المصدر نفسه ص ١٩ •
٣٥ — المصدر نفسه ص ٤٤ •
٣٦ — المصدر السابق ص ٥٦ •
٣٧ — المصدر السابق ص ٧١ •

٣٨ ـــ المصدر السابق ص ٩٠، ٩٣ .

٣٩ ـــ اميل دوركيم : التربية الأخلاقية ترجمة د. السيد محمد بدوى . مكتبة مصر د.ت .

٤٠ ـــ ليفى بريل : فلسفة أوجست كونت ترجمة د. محمود قاسم، د. السيد محمد بدوى مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ .

٤١ ـــ ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الخلقية « ترجمة د. محمود قاسم مراجعة د. السيد محمد بدوى القاهرة ١٩٥٢ .

٤٢ ـــ يتضح تأثير المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى السيد محمد بدوى عبر اعتماده واستشهاده ونقله للكثير من كتابات أعلامه فى كتبه المختلفة بل وتلخيصه لهذه الكتب فى فصول كتبه على سبيل المثال تخصص فصل لعناصر الحياة الأخلاقية فى المجتمع الفصل الحادى عشر من كتابه الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع (١٨٧ ـــ ٢٢٩) وهو عرض أمين كما جاء فى الجزء من الكتاب الذى ترجمه لدوركيم التربية الأخلاقية .

٤٣ ـــ د. السيد محمد بدوى : أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ .

٤٤ ـــ د. السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع : دار المعارف بالاسكندرية ١٩٨٠ .

٤٥ ـــ د. السيد محمد بدوى ، أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق ، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ (ص ٧٣ ـــ ١٠١) ص ٧٣ .

٤٦ ـــ المصدر السابق ص ٧٥ .

٤٧ ـــ المصدر نفسه ص ٨٠ .

٤٨ ـــ المصدر نفسه ص ٨٢ .

٤٩ ـ نفس المرجع ص ٩١ ـ ٩٣ ٠

٥٠ ـ نفس المرجع ص ٩٨ ٠

٥١ ـ المصدر نفسه ص ١٠٠ ٠

٥٢ ـ د٠ السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف بالاسكندرية ط ٢ ١٩٨٠ ص ب ٠

٥٣ ـ انظر المرجع السابق الفصل الرابع ص ٦٧ حيث يقول : أخيرا تصدى لهذا العمل ـ الأخلاق فى القرآن ـ عالم جليل من علماء الأزهر فى رسالته القيمة التى نال بها درجة الدكتوراة من السربون وعنوانها « أخلاق القرآن » ويذكر فى الهامش « هذا العالم هـ. المغفور له د٠ محمد عبد الله دراز وقد اعتمدنا على رسالته فى كتابه هـذا الفصل » ج ١ ص ٦٧ ٠

٥٤ ـ الصفحات من ١٤١ حتى ١٤٨ ٠

٥٥ ـ د٠ توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ط ٣ دار النهضة العربية ١٩٧٦ الفصل الرابع من الباب الخامس وانظر مقدمة ترجمته لكتاب سدجويك المجمل فى فلسفة الأخلاق ٠

٥٦ ـ انظر كتابات الدكتور زكريا ابراهيم فى الأخلاق الاجتماعية فى :

ـ الأخلاق والمجتمع ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦ ٠

ـ المشكلة الخلقية مكتبة مصر للطباعة ، القاهرة الفصل الثالث من الباب الأول ص ٧٨ ـ ٩٨ ٠

ـ مشكلة الفلسفة مكتبة مصر ، القاهرة الفصل الثامن ص ٢٠٤ ـ ٢٢٥ .

وانظر أيضا كل من : د. صلاح قنصوة نظرية القيم فى الفكر المعاصر دار التنوير بيروت ١٩٠٤ ص ٧٩ ـ ٨٩ ، د . فيصل بدير عون، د. سعد عبد العزيز دراسات فى الفلسفة الخُلُقية مكتبة سعيد رأفت القاهرة ١٩٨٣ الفلسفة الوضعية ص ١٧٢ ـ ١٨٧ .

٥٧ ـ د . قبارى اسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة ، الجزء الثالث الأخلاق والدين ، دار الطلبة العرب بيروت ط ٢ ١٩٦٨ .

٥٨ ـ د. قبارى اسماعيل : قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع ط ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب فرع الاسكندرية ١٩٧٨ .

٥٩ ـ د. قبارى اسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة ص ٢٠ .

٦٠ ـ المصدر السابق ص ٣٧ .

٦١ ـ المصدر السابق ص ٤٠ .

٦٢ ـ المصدر السابق ص ٢٢٩ .

٦٣ ـ المصدر نفسه ص ٤٧ .

٦٤ ـ المصدر نفسه ص ٥٠ .

٦٥ ـ المصدر نفسه ص ٥٧ .

٦٦ ـ نفسه ص ٥٨ .

٦٧ ـ نفسه صفحات ٥٨ ـ ٦٢ .

٦٨ — المصدر السابق ص ٦٦ •

٦٩ — المصدر السابق ص ٧١ •

٧٠ — المصدر السابق ص ٧٣ •

٧١ — نفسه ص ٩٠ •

٧٢ — المصدر السابق ص ١٤١ •

٧٣ — المصدر السابق ص ١٥٤ •

٧٤ — د. قبارى اسماعيل : قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع ص ١٧ •

٧٥ — المصدر نفسه ص ٢١ •

٧٦ — نفس المرجع ص ٢٥ — ٤٣ •

٧٧ — نفس المرجع ص ١١٧ — ١٣٢ •

٧٨ — نفس المرجع السابق ص ١٦٣ •

٧٩ — المصدر نفسه ص ٢٢٠ •

* * *

الفصل الثالث

الأخلاق الوجودية

اولا — عبد الرحمن بدوى وجهوده الأخلاقية :

يعد عبد الرحمن بدوى أكبر معبر عن الأخلاق الوجودية فى الفكر العربى المعاصر • صحيح قد يكون الفكر العربى أكثر انشغالا بقضايا الفلسفة النظرية واشكاليات تاريخها من اهتمامه بمسائل القيم والأخلاق • وقد يكون صحيحا ما يراه البعض من أنه ينكر امكانية قيام أخلاق وجودية الا ان كتاباته الأخلاقية القليلة تعبر أصدق تعبير عن هذا الاتجاه •

وربما يكون فيلسوفنا من القلائل الذين أشاروا الى سيرتهم الفلسفية[1] وبالتالى فقد تساعد هذه الاشارة فى الكتابة عن اتجاهه الفلسفى ومصادر هذا الاتجاه وبداياته[2] • هو كما يخبرنا فيلسوف ومؤرخ للفلسفة ، فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر ، أسهم فى تكوين الوجودية بكتابة « الزمان الوجودى »[3] وتمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التى تجعل للفعل الأولية على الفكر وتستند فى استخلاصها لمعانى الوجود الى العقل والعاطفة والادارة معا والى التجربة الحية ، وهذه بدورها على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الادراك على فهم الوجود الحى[4] • قد أحاط علما بتاريخ الفلسفه وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة ولكن اقوى تأثير فى تطوره الفلسفى انما يرجع الى اثنين هما : هيدجر ونيتشه •

ولد فى الرابع من فبراير ١٩١٧ وتخرج فى كلية الآداب فى

مايو ١٩٣٨ حيث تتلمذ فى هـذه الفترة على أساتذة فرنسيين هم : الكسندر كواريه A. Koyre (١٨٩٢ — ١٩٦٤) واندريه لالاند A. Lalande (١٨٦٧ — ١٩٦٣) وبرلو A. Burloud ومن الأساتذة المصريين تتلمذ خصوصا على الشيخ مصطفى عبد الرازق . كما أفاد من باول كراوس الذى كانت له اليد الطولى فى توجيهه فى ميدان انتقال التراث اليونانى الى العالم الاسلامى وميدان الدراسات الاسلامية على نهج المستشرقين[٥] .

ويبدو ان « رائد » الوجودية فى العالم العربى لم يتمكن كما يرى البعض — من قراءة الفلسفة الاسلامية قراءة وجودية ولم يستطع العثور فيها على ما يسعفه فى تأسيس « وجوديته » عربيا أو اسـلاميا ، لم يجدها موجودا من أجله هو فأنكر عليها حقها فى « الوجود » ومع ذلك فيجب أن نعترف له — شـاء ذلك أم كره — بأنه من أكبر باعثى هذه الفلسفة بل أنه أنشط حفار فى قبورها [٦] .

وتنعكس سمات فكر بدوى فى كتاباته الأخلاقية التى توزعت على اتجاهات ثلاثة هى على التوالى : تحقيقات لنصوص أخلاقية عربية أو مترجمة ، تأليفات تعرض لاتجاهات الفكر العربى ، وابداعات تظهر اتجاهه الفلسفى . تشمل النوعية الأولى (التحقيقات) كتاب « الأخلاق الى نيقوماخوس » الترجمة العربية القديمة[٧] ، بالاضافة الى عده نصوص ورسائل أخلاقية فى كتابة : دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب[٨] . ويقدم لنا ثانيا كتابين هامين الأول الأخلاق النظرية[٩] والثانى الأخلاق عند كانط[١٠] ، ثم أخيرا بحثه المتميز الذى يعبر عن اتجاهه الوجـودى « هل يمكن قيام أخـلاق وجودية ؟ »[١١] .

يقدم لنا بدوى فى اطار مشروعه لرصد « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » كتابات أرسـطو فى العربية . وأرسطو أكبر فيلسوف أخلاقى فى الفلسفة اليونانية مثل كانط فى الفـلسفة الحديثة .

يتناول بدوى كتب أرسطو الأخلاقية ويعودها لنا[١٣] ويتوقف أمام نيقوماخيا «(الأخلاق الى نيقوماخوس) وهو أهمها غير مدافع : اذ هو أكملها وأوضحها وأنضجها ثم يذكر شراح « نيقوماخيا » اليونان • ويخصص فقرة طويلة لـ « نيقوماخيا » فى المصادر العربية • يعرض أولا الكتب العامة فى تاريخ العلوم التى أشارت للكتاب[١٣] ويتتبع الشواهد والنقول عن نيقوماخيا عند الفلاسفة المسلمين •

ويناقش بدوى هوية المترجم العربى للكتاب وهو اسحق بن حنين • ثم يقدم لنا ترجمة كاملة للكتاب مع التعليقات والشروح والمقارنات ويضيف الى النص مقالة فى المدخل الى علم الأخلاق غير منسوبة الى مؤلف يرجح أنها لنيقولاوس وأخرى بعنوان الأخلاق باختصار الاسكندريين •

وقدم بدوى عدة رسائل أخلاقية محققة فى كتابه : دراسات ونصوص •• الأولى « من رسالة الى على مسكويه فى اللذات والآلام » ثم بعض أجزاء من كتابات جالنيوس الأخلاقية الأولى من مقالته فى « ان قوى النفس توابع لمزاج البدن » ثم مختصر من كتاب الأخلاق لجالنيوس ، وقد نشره كراوس من قبل فى مجلة كلية آداب الجامعة المصرية المجلد الخامس ١٩٣٧ ص ١٥ — ٥١ • وأعاد نشره د• ماجد فخرى عن التحقيق السابق فى كتابه للفكر الأخلاقى العربى ط أولى ١٩٧٨ ، ثانية ١٩٨٦ عن الدار الأهلية للنشر والتوزيع بيروت لبنان ص ٢١٥ — ٢٣٣ والرسالة الرابعة « مقالة فى الأخلاق » يذكر أنها للحسن بن الهيثم أو ليحى بن عدى ولا يحسم الأمر أو حتى يناقشه[١٤] •

ويظهر اتجاه بدوى الغربى ونزعته الوجودية فى كتابه الأخلاق النظرية حيث يميز بين الأخلاق النظرية العملية الأولى تضع المبادىء والنظريات التى يستند اليها السلوك الانسانى والثانية تبحث فى

التطبيقات العملية لهذا السلوك داخل كيان عيني محدد • ويتناول فى كتابه « المبادىء والغايات العامة التى تنظم السلوك الانسانى ويستقصى البحث فى القيم الأخلاقية — التى صارت عقب البحث فى الفكر الفلسفى اليوم • والكتاب مكون من قسمين : الأول مقدمات تتناول معنى الأخلاق ، والثانى فى ستة فصول من الثانى للسابع تتناول على التوالى : الضمير — القيم الأخلاقية — الواجب — الفضيلة — المسؤولية والحرية ، مبادىء الحياة الأخلاقية يعرض فيها للنظريات المختلفة فى تاريخ علم الأخلاق •

يختص الفصل الأول بمعنى الأخلاق ويعتمد تعريفات لالاند للأخلاق ولوسن Le Senne الذى يعرف الأخلاق بانها تحديد السلوك الانسانى ثم تعريف جوليفيه R. Jolivet للأخلاق بانها العلم الباحث فى الاستعمال الواجب لحرية الانسان ابتغاء بلوغه غايته النهائية وتعريف جورج جوسدورف ذو الطابع الوجودى حيث تعرف الأخلاق بانها طريقة معينة للنظر الى مجهود التعبير عن الانسان فى العالم • ثم يعرض موقف ليفى بريل وينتقل الى فردريك روه F. Aauth الذى يعرفه الأخلاق بأنها تقوم فى شعور المباشر بالمثل الأعلى معاشا فى الفعل ثم يتحدث عن التجربة الأخلاقية عند ماكس شيلر وأخيرا يعرض للتجربة الأخلاقية عند جورج جيورفتش • ويتحدث فى الفقرة الثانية عن أخلاق الشكل وأخلاق الموضوع فقد نادى كانط بأخلاق الشكل أو الأخلاق الصورية وقد قدم بدوى مقابلها أخلاق الموضوع التى دعا اليها أخلاقيون من مختلف النزعات • وأولى هذه النزعات نزعة أصحاب القيم التى ظهرت فى الثلث الأول من القرن العشرين وعلى رأس هؤلاء ماكس شيلر ورينيه لوسن ولوى لافل • والأخلاق الوضعية التى تتوزعها علوم ثلاثة البيولوجيا علم النفس وعلم الاجتماع ، وهو يشير فى حديثه عن علم النفس الى تحليلات أوغسطين وهرمس فى معاذلة النفس ، والغزالى فى احياء علوم الدين ومحى الدين ابن عربى فى العديد من كتبه ورسائله •

ويتناول في القسم الثاني الضمير مع بقية المعاني الرئيسيه في الاخلاق يعرض اولا للضمير ومعناه اللغوى في العربيه وهو السر داخل الخاطر ، والجمع ضمائر ، ويشير الى انه لا يوجد في العربية استعمال لكمـــه ضمير بمعنى الشـــعور المميز بين الخير والشر • ثم يعرض لتعريف الضمير عند العربيين لالاند وبوارك Boirac ونوسن وحيريل ماديية وفولكيبه • ثم يتحدث عن تكوين الضمير عند النفسانيين وعلماء الاجتماع وآراء العقليين ثم يعرض لبنية الضمير ومكوناته ثم الأحوال الرئيسيه للضمير (وهي أحوال وجوديه) تأنيب الضمير أو الندم مقابل رضا الضمير •

ويعرض في الفصل الثالث بالتعريف القيم الأخلاقية ومصدرها عند كل من نيتشه وماكس شيلر وهارتمان وسارتر ويختتم هذا الفصل بالحديث عن القيم والوجود • والباب الرابع عن (الواجب) الذى يميز بينه وبين الضروره ، الحريه ، الميول الطبيعية ثم يعرض لأنواع الواجبات وتنازع الواجبات ومنشأ الواجب وحقيقته· ويخصص الفصل الخامس للفضيلة فيعرفها اعتمادا على أرسطو ويناقش مسألة كونها واحـــدة أو كثير ، ويعرض لأنواع الفضائل في تصنيفات اللاهوتيين والفلاسفة ثم يتناول الفضائل المختلفة : الفطنة والحكمة ـــ العدل ـــ الشجاعة ـــ العفة ـــ الصدق والأمانة •••

ويخصص الفصـــل السادس للمســـؤولية والحرية وهي جوهر الانسان في الفلسفة الوجودية فالمسؤولية هي اقرار المرء بما يصدر عنه من أفعـــال وباستعداده لتحمل نتائجها ويعرف خصائصها وأنها ضرورية وتقوم على الحرية وتفترض العقل السليم وتقوم على المعرفة • ويتوقف أمام الأصـــل الوجودى للمسؤولية الذى تناوله ســـارتر في الوجود والعدم وينقله لنا كاملا(١٥) موضحا ان الحرية الانســـانية تسبق ماهية الانسان وتجعلها ممكنة وماهية الموجود الانسانى معلقة في حريته •

ويصنف في الفصل السابع (مبادىء الحياة الأخلاقية) على الشكل التالي : أخلاق الطبيعة ، أخلاق العقل ، أخلاق العاطفة ، أخلاق الارادة ويندرج تحت أخلاق الطبيعة : مذهب اللذة ومذهب المنفعة والمذهب الرواقي وفي أخلاق العقل يعرض لكل من أسبينوزا وكانط ثم أخلاق العاطفة عند آدم سميث صاحب كتاب العواطف الأخلاقية ١٧٥٩ أوروسو وجويو وشوبنهور واشفتيسر ثم يعرض لأخلاق الارادة عند فيلسوفه المفضل نيتشه ولأخلاق النزعة الشخصيه عند شيلر وموتييه •

وكما حقق أهم كتب أرسطو الأخلاقية فقد خصص لكانط عدة كتب أفرد أحداها « للأخلاق عند كانط » وهو أهم فلاسفة الأخلاق في القرن الثامن عشر بل في العصور الحديثة • ويتناول في اثنتا عشر قسما الأخلاق الكانطية تشمل على : سعي كانط لوضع مذهب في الأخلاق ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق حيث يتناول أخلاق أرسطو وأخلاق كانط ، ومبررات مبدأ الأخلاق الكانطية ويخصص القسم الثالث للارادة الخيرة ، والرابع للواجب • والخامس للانتقال من الفلسفه الأخلاقية الشعبية الى ميتافيزيقا الأخلاق حيث يتناول قبلية المبادىء الأخلاقية ، والأوامر المشروطة والمطلقة ، والقسم السادس عن الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق الى نقد العقل العملي ، وفيه يعرض الحرية وفي القسم السابع نقد العقل المحض ، والثامن تحليلات العقل المحض العلمي حيث يتناول : مبادىء العقل المخص العلمي ويخصص لديالتيك العقل العملي القسم التاسع حيث يعرض لنقيضة العقل العملي وأولوية العقل العملي على النظري ومصادرات العقل العملي الثلاثة وخصائصها المشتركة والعلاقة بين ملكة المعرفة في الانسان ومصيره العملي والقسم العاشر منهجيات العقل المحض العملي والحادي عشر مذهب الفضيلة وفي القسم الأخير منهجيات الأخلاق : تعليم الفضيلة ، الرياضة الأخلاقية ثم الدين كمذهب في الواجب نحو الله يتجاوز حدود الفلسفة الأخلاقية المحضة •

ويبدو ان الاهتمام بفلسفة كانط الأخلاقية قاسما مشتركا ليس بين أصحاب الاتجاهات العقلية فى دراسة الأخلاق بل أيضا بين أصحاب الاتجاه الوجودى فكما اهتم بدوى الذى يتابع الوجودية التى تسير فى اتجاه هيدجر ونيتشه اهتم به أيضا زكريا ابراهيم الذى يمكن اعتباره من أنصار الوجودية المؤمنة وكذلك عادل العوا صاحب الأخلاق المشخصة بل ربما كان نقطة بحث أساسية لدى كل الاتجاهات اخلاقية فى الفكر المعاصر • وليس فقط فى وجودية بدوى[١٦] •

واذا كان كانط يؤسس الأخلاق فان بدوى ـ يتابع نيتشه الذى يتجاوز الخير والشر ـ ويتساءل عن أمكانيه قيام أخلاق وجودية • ويرى صاحب « نظرية القيم فى الفكر المعاصر » انه اذا كانت الوجودية تربط القيمة بالانسان فهو الذى يخلقها عند اختياره لشىء دون آخر ومن خلال هـذا الاختيار تبرز القيمة الى الوجود • فان هناك مذهبا وجوديا يرفض رائده بدوى أن يخلط بين الوجود والقيمة ويفترق فى ذلك عن كل صور الوجودية الأخرى[١٧] •

يرفض بدوى التضحية بالذات مقابل أية موضوعية أو تقويم • فالأخلاق تقـويم ، والتقويم قياس الى معيار ، والمعيـار ذاتى أو موضوعى ، والذاتى هو القائم بين الذات ونفسها أما الموضوعى فهو الذى يعلو على الذات وان ظل على صلة بها ، لأن مرد الأمر فى النهاية الى الذات اذ الأصل فى الموضوعية هنا افتراض مفهوم عام يوضع غالبا مقابل المفهوم الذاتى ، به يتحقق هـذا الربط والا فلن تجد قسما مشتركا بين ذوات تفردت بأنفسها • فالذات الحقة انما هى تلك المتفردة المنعزلة التى تستمد قوامها من نفسها فلا تخضع بالتالى لأى تقويم من خارجها • والمهم اذن هو ما يميز هـذه الذات من غيرها لا ما يجمع بينها وبين الغير لأن فى هذا التمايز سرها وجوهرها[١٨] وذلك يقتضى التفرد الا بوضع مقياس مشـترك • وعلى هـذا فان كان ثمت تقويم وبالتالى أخلاق فيجب أن يكون التقويم موضوعيا أما التقويم الذاتى

فهو احالة وتناقض ... ولما كانت الوجودية تقوم فى جوهرها على أساس فكرة الذات المفردة المتوحدة المنعزلة المنفصلة فان التقويم لابد فيها أن يكون ذاتيا وقد أوضح بدوى ان التقويم الذاتى مستحيل اذن فالوجودية ينتفى معها التقويم الموضوعى وبالتالى لا يمكن أن تقول بأخلاق[19] .

ويناقش بدوى مختلف المذاهب الوجودية موضحا موقفها من الأخلاق ويرى اننا ان نحن أخذنا فى بيان موقف الفلاسفة الوجوديين من الأخلاق وجدنا ان الذين تعرضوا له لم يتبينوا الوجه الصحيح فى هذه المسألة . ففريق أنكر الأخلاق ، لكنه لم يطلع على السر فى أصل هذا الانكار ، وفريق ضرب صفحا عن هذا الأمر لأنه لا يزال فى مرحلة البحث الوجودى الميتافيزيقى ، وبالتالى لما يبلغ بعد مرحلة الأخلاق ، وفريق ثالث تذبذب بين الانكار والقول بالامكان . والأول يمثله كيركجورد ، والثانى يمثله هيدجر ، والثالث يسبرز [20] ويناقش هؤلاء الفلاسفة ويخرج من ذلك انه من غير الممكن قيام أخلاق وجودية ، وان محاولات الفلاسفة الوجوديين فى هذا الباب تؤذن بتوكيد هذا الرأى [21] . ان الوجودية مخاطرة اذا يضع بدوى أمامه خيارين « فأما أن تقول بالأخلاق فتفقد ذاتك وأما أن تقول بالأخلاق فتخاطر بوجودك وبدوى يرى أن تيار الوجود المتدفق لا يسمح لنا بالتوقف والتعليق ، ولن يترفق بنا اذا حاولنا تجنب الفعل خوفا من التلوث بالخطيئة ، بل سيقذف بنا حينئذ بعيدا الى خارج التاريخ . هناك لن نكون خالقين التاريخ بل موضوعا من موضوعاته . وفى هذا افناء للذاتية نبذا لها خارج بؤره الوجود الحى المتغير » [22] .

* * *

ثانيا — عادل العوا والأخلاق الشخصية :

يمكن عرض ما قدمه الدكتور عادل العوا الأستاذ بجامعة دمشق من اسهامات فى مجال الأخلاق والقيم التى اعتبرها دراســة الفاعلية البشرية تحت عنوان « الأخلاق المشخصة » • ويمكن أن نشير بايجاز الى جهوده فى هذا المجال الذى كرس له تقريبا حياته العلمية وقدم فيه عدد من الأعمال توضح طبيعه ما يدعوا اليه تاليفا وترجمة • يمكن أن نذكر منها . « المذاهب الأخلاقيــة » جزءان، « القيمــة الاخلاقيــة » ، « الأخلاق » ، « أسس الأخلاق الاقتصــاديه » ، « دراسات أخلاقيه » وتوج ذلك بكتابه « العمدة فى فلسفة القيم »[23] بالاضافة الى عــدد من المقالات فى الموسوعه الفلسفية العربية مثل : « أخلاق » ، « فضيله ورزيلة » « شرف » « كرامة » ، « الطبيعة الأخلاقيه » « فلسفة الأخلاق » « ومذهب اللذة »[24] •

ونستطيع أن نذكر عدد من ترجماته الهامة التى اعتمد عليهــا كثيرا من الباحثين العرب فى مجال الأخلاق والقيم : مثل ترجمته بعض كتب ريمون رويه R. Ruyer وفي مقدمها : « فلســفه القيم » [25] و « عالم القيم Le Monde des Valeurs »[26] كما ترجم عــدد من الكتب الاخرى مثل كتاب شارل لالو « الفن والأخلاق » وجان لزنوف « السعادة والحضارة » ويوسف كومبز : « القيمة والحرية » وكتاب بول سيزارى P. Caseri « القيمة »[27] •

ورغم ان مؤلفات العوا تكاد تقترب من ترجماته وتعتمد عليهــا كثيرا فى الأخذ بالمفهوم الغربى فى القيم والأخلاق ، الا اننا مع ذلك نبصر اهتمامات عربية اسلامية فى كتاباته « معالم الكرامة فى الفكر العربى » ، « من الشرف الى الكرامة » أو فى اطار دراســات عامه مثل « القيمة الأخلاقية »[28] حيث يبرز أهمية فكرة القيمة بوجه عام ، والقيمة الأخلاقية بوجه خاص باعتبارها من أعظم المحاور حيوية وأهمية فى الفكر الغربى • ويقسم مراحل أو قل تصورات القيمة فى الفكر

الغربى الى ثلاث أولا عند اليونان حيث القيمة تعرب عن مثل أعلى اتساقى يحاول المفكرون تحديده على ضوء الصلة بين الطبيعة والعقل • واذا كان المثل الأعلى الاغريقى يقوم فى الاعتدال وعلى ضبط النفس وامتلاك زمامها بالذات فان الفكر الدينى فى المسيحية يجعل المثل الأعلى متعاليا على النفس البشرية • ويتضح موقف المعاصرين من القيمة فى مواجهة الطبيعة واحترام قوانينها • ويتضح توجه العوا منذ الفصل الاول « نحو أخلاق مشخصة » •

وهو يحدد لنا غرضه فى بداية القسم الأول « تحديد القيمة الاخلاقية » ، وذلك بالاشارة الى منحى الفكر المعاصر الذى يظهر فى السير نحو أخلاق مشخصة وقد بدأ بتناول القيمة عامة ، وأنظمة القيم ونظامها ليحدد موقع القيمة الأخلاقية ، وقد عمد فى القسم الثانى الى تحصيل القيمه الاخلاقية بتحليل معنى العمل الانسانى أولا وبتحليل معنى القيمة ثانيا وبتحليل جوهر القيمه ثالثا بدراسة النيه ، نيه الفاعل الاخلاقى وتمييزها عن القصديه او نيه الفعل الاخلاقى تلك النية التى تتجاوز العمل الراهن وتربطه بالتطلع الى قيمه مثلى • ويعرض لنا فى القسم الثالث نماذج من فلسفه القيمه الاخلاقية لدى بعض المفكرين المحدثين والمعاصرين •

ويتضح من عرضه ان الأخلاق تستهدف عامة دراسة الفاعلية البشريه للكشف عن المبادىء ، القيم التى تحدد السلوك وتدبره فهى تتناول مسألة تنظيم الحياة تنظيما عمليا ، والى تبيان مغزى التجربة الانسانية بالنسبة الى كل فرد فيعتبر الوجود الفرد وجهة نظر معينة تمس الواقع وتبدو فى حالة تأليف يشمل ظروفا يطبعها الشخص الاخلاقى بطابعه فتغدو الأخلاق تعبيرا عن الشخص وتتعين رسالة الأخلاق فى فهم الأشكال المختلفة التى تحقق هذا التعبير • ان الأخلاق تتميز عن سائر المعارف بان موضوعها شامل كلى يتطلع الى مراقبة فاعلية البشر جميعا مراقبة تامة موصولة • ان الأخلاق

تتناول الانسان من حيث ان له وحده ذاتية ماثلة فى نمائه الحى ، وهـذه الوحدة تحدد بانخراط انسان معين فى ظروف عالم معين ووقت معين يقول : « أن الأخلاق تبحث بالانسان الراهن المشخص وتنظر اليه على ضوء واقعه الصحيح نظرتها الى كائن يبذل جهده لتحقيق توازن بين فاعيات كثيرة تتوزع كيانه وتنهب وجوده »[٣٠] .

وعلى أساس هـذا الفهم ينتقد العوا المذاهب السابقة خاصة تلك المذاهب العقلية الصوريه التى فصلت الأخلاق عن الواقع المعاش للانسان « فالأخلاق الميتافيزيقية التصورية أخلاق غريبة عن الواقع بعيدة عن العصر خارجة عن نطاق الوجود . ومقابل هـذه الاتجاهات يرى ان القيم الاخلاقية الصحيحة ينبغى أن تعتبر بمثابة طموح الى الوجود الانسانى الكامل ولا يسوغ لها أن تغفل امتداد جذور هـذا الوجود الى المجالات الحيوية والتاريخية والاجتماعية . بل أن الوجود المشخص يرتبط بحال التسخ والجملة العصبية ارتباطه باللحظة التاريخية والوضـع الاجتماعى . فهو يهدف الى ان ترجع الأخلاق من مجال الواجب الى الحادث ، يريد أن يقتصر البحث عن الأخلاق حيث توجد واجتلاء آثارها فى السلوك الراهن المشخص[٣١] .

كما ينتقد « علم العادات الأخلاقية » الذى لا يكفى وحده . ويوضـح ان ليفى بريل قد فطن الى ذلك ورأى ان علم العـادات الاجتماعية ليس سوى مرحلة أولى من مراحل الأخلاق ولابد من ان يكمل بـ « فن أخـلاقى عقلى »[٣٢] فالأخلاق العقليـة والأخـلاق الاجتماعية انما تتكشف ـ دائما عن أخلاق مجردة تلزم الشخص بأن يقف موقفا سـلبيا صرفا ويرى العوا انه لابـد من تخطى المذاهب الميتافيزيقية ومذهب علم العادات الاجتماعية مادامت تسعى كلها الى اقامة منظومة حقوق وواجبات تدعى انها منظومة موضوعية ذات قيمة شـاملة كلية .

ويربط بين الأخلاق المشخصة والحرية « لذا فمن العبث أن ترفض

الأخلاق المشخصة وننكر أثر الشخص الفاعل ، الضمير الأول المتكلم ، ان ذلك الرفض يكافؤ انكار الحرية الانسانية كلها » [٢٣] .

وهو يربط بين القيم والوجود الاكسيولوجيا والانطولوجيا حين يتحدث عن مفهوم القيمة في بداية الفصل الثانى فالأخلاق يمكن تعريفها بانها « طراز من النظر الى جهد الانسان فى الاعراب عن ذاته فى العالم ، انها رغبـــة تتطلع الى النظام والاتســـاق وتهدف الى فهم السلوك البشرى فهما باطنيا . فالانسان ما كاد يسيطر على ضرورات التجربة المباشرة ويعيد تأليفها فى الذهن حتى شعر بامنيه تدفعه الى الرغبــة فى اتساق عام يشمل سلوكه بأسره كما يشمل الاتساق بين وجوده ووجود الآخرين ، والاتســـاق مع النظام الاجتماعى ايا كان شكله بل الاتســـاق مع الكون الذى يكتنفه من كل جانب »[٢٤] .

ويتضح موقفه فى قوله ان الأخلاق تدعوا الى اعتناق اسلوب من النشاط يعتبر فى جملته انموذج عمل الانسان فى العالم . فلم تقتصر الأخلاق المشخصة على طائفة من الأوامر الجزئية الخاصـــه بل أنها رنت الى تنظيم التجربة البشرية بحسب ايقاع يهدف الى غائية شاملة . ان منطلق دراسة التجربة الأخلاقية بجملتها انما يمثل فى دراسة الشروط العامة لوجود الانسان الذى ـــ يثبت ـــ ذاته ـــ فى العالم . وهـــذه الدراسة لا تنجز الا اذا رقينا بالبحث الى الكشف عن الجهد الذى تبذله الذات فى سبيل التعبير عن كيانها وعن تحقق هـــذا الكيان فى الواقع الراهن .

ويتكرر هـــذا الموقف فى كتابات الدكتور الحوا حيث يحدثنا عن التجربة الأخلاقية فى مادة « أخلاق » بقوله : « الأخلاق فى التصور الفلسفى المعاصر تجربة صيرورة تاريخية تستهدف الثورة على الحاضر باسم المستقبل لتغير ما فى آفاق قوم بتغير ما فى نفوسهم وما يتجلى فى سلوكهم العمل لتحقيق الصورة المنشودة من انسان لانسان انها

ثورة على ما تحقق من أهداف علياً باسم ما يجب تحقيقه ثورة على الواقع باسم القيمة، ثورة كل القيم ذاتها باسم الحرية المبدعة دوما »[٣٥].

وتظهر الأخلاق المشخصة فيما يطلق عليه الوقائع الأخلاقية. فالتجربة الأخلاقية تتجلى فى وقائع الآداب العامة والاعراف. وهذا ما جعله يبدأ كتابه « العمدة فى فلسفة القيم » بـ « تمهيد : القيمة في واقع الممارسة »[٣٦]. مبينا أن الانسان حيوان مقوم تظهر قيمه فى أنواع سلوكه. وترداد فى هذا العمل الاشارة الى القيم فى اللغة العربية فالقيم حكمة الشعوب ظهر الاعراب عنهما فى وسائل التعبير ولا سيما اللغة والأدب ويعرض لذلك فى اللغة العربية تحت عنوان « اللغة فى التعبير ». ويتناول الوعى بالقيمة على مستوى الفكر التأملى فى العربية. ويعرض للفظ قيمة فى العربية واشتقاقاته المختلفة[٣٧] الا انه فى تناوله « ممثلو فلسفة القيم » فى الفصل الثانى لا يذكر أيا من الفلاسفة العرب المسلمين. ويناقش فى الفصل الثالث كثيرا من قضايا القيم تحت عنوان علم القيم أم فلسفة القيم والرابع النشاط القيمى والخامس خصائص القيمة بينما يخصص السادس للقيمة والقيم والسابع للحديث عن القيم المختلفة : الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، ويعرض للمنهج الدينى حيث يتناول : الغزالى والماوردى. والمنهج الفلسفى حيث يركز على الوجودية ويخصص الفصل التاسع والأخير « الوعى القيمى ».

وتجلى تأثير الدكتور العوا فى بعض الباحثين خاصة فى مجال القيم حيث قدم الدكتور الربيع ميمون دراسة عن « نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية يتضح من منهجها وتبويبها وموضوعها تأثير مؤلفات وترجمات العوا الذى قام بتقديم هذه الدراسة[٣٨].

* *

ثالثا – زكريا ابراهيم والأخلاق المبدعة :

يؤكد زكريا ابراهيم ما أراد أن ينفيه في نهاية كتابه المشكلة الخلقية يقول : « الحق أننا حين حرصنا – في تضاعيف هذا الكتاب – على ربط الأخلاق بالحياة ، وحين عمدنا الى اثارة المشكلة « الخلقية » على مستوى « الخبرة المعاشة » فاننا لم نكن نقصد من وراء ذلك تقديم « أخلاق وجودية » ، أو وضع مذهب أخلاقي جديد نضيفه الى قائمة الأخلاق المعروفة ، بل كنا نرمي أولا وبالذات الى وصف « الخبرة الخلقية » على نحو ما يعانيها الموجود البشري في صميم حياته العملية . وهذا هو السبب في اننا لم نتوان لحظة في الكشف عما تنطوي عليه الحياة الخلقية من « متناقضات » وضروب صراع ومظاهر توتر »[٣٩] والحقيقة ان زكريا ابراهيم لا يكتفي بالعرض المحايد للمشكلة الخلقية يصنف المذاهب ويحدد المدارس فقط بل يتجاوز ذلك الى رفض وقبول مواقف وآراء ، يعلي من بعضها ويستبعد بعضها الآخر بحيث نستطيع أن نلمح خصائص موقف فلسفي خاص ، وهو يعترف في كتابه مشكلة الفلسفة بوجود مثل هذا الموقف الفلسفي الخاص الذي أتخذه[٤٠] وان لم يحدد لنا هذا الموقف أو يسميه . ويمكن التعرف على طبيعة هذا الموقف كما يتضح لديه في مجال الأخلاق من كتاباته .

وقد قدم لنا عديد من الكتابات الأخلاقية ، التي تجعل منه – وهو أستاذ علم الأخلاق – احد مفكري العرب البارزين وأكثرهم أهمية في ميدان علم الأخلاق العربي المعاصر . ويوضح لنا زكريا ابراهيم تطور كتاباته الأخلاقية ، فيذكر انه قد تناول الحرية الأخلاقية ، وعلاقة الفكر بالارادة في كتابه « مشكلة الحرية »[٤١] وناقش مشكلة الشر وما يتعلق بها في « مشكلة الانسان »[٤٢] ، وتناول « أخلاق الواجب » في « كانط أو الفلسفة النقدية »[٤٣] الى جانب عرض موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية من المشكلة الخلقية في كتابه « الأخلاق والمجتمع »[٤٤] وعرض لبعض الفضائل الخلقية مثل المحبة

والغيرية والتعاطف فى « مشكلة الحب » بالاضافة الى كتابه « مبادىء الفلسفة والأخلاق »[٤٥] مع عدد من المقالات والأبحاث التى تدور حول الأخلاق مثل « عودة الى مشكلات الأخلاق » [٤٦] ، و « المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودى » [٤٧] ، بالاضافة الى تناوله للمباحث الخلقية المتعددة عند الفلاسـفة المعاصرين فى كتابه دراسات فى الفلسـفة المعـاصرة[٤٨] .

ويمكن ان نلتمس موقف زكريا ابراهيم الفلسفى عامة فى كتابه مشكلة الفلسفة والذى يتضح فيه أيضا موقفه فى علم الأخلاق كما يظهر بوضوح فى « المشكلة الخلقية » بالاضافة الى بعض القضايا التى نجدها فى كتابه « مشكلة الحياة » حيث يؤكد ان الانسان هو الحيوان الناقص الذى يضيف الى لغـة الواقع لغـة القيمة . ويبين ان قيمة الحيـاة قد ترتبط بمعانى التضحية والبذل والسخاء ، وان الألم الأعلى هو زهرة الحيـاة البشرية[٤٩] . ويتضح ذلك بصورة جلية فى مقدمته التى يتناول فيها معنى الحيـاة وانها تحمل فى ذاتها مبررات وجودها ، وان الموت هو الذى يخلع معنى على الحيـاة التى هى توتر مثمر بين « ما هو كائن » وما ينبغى أن يكون »[٥٠] ويؤكد هـذا المعنى مرة ثانية حين يبين فى الخاتمة دور القيم فى حياتنا البشرية[٥١] .

وسوف نتوقف عند الفصل الثامن (بين الفلسفة والأخلاق) من كتابه « مشكلة الفلسفة » . حيث يرى ان خير وسـيلة للثناء على الفلسفة هى العمل على بيان موضوع « الأشكال » فى الفلسفة . والاهتمام بالكشف عما تنطوى عليه رسـالة الفيلسوف من مخاطرة فكرية وقلق وجودى وتجربة روحيـة خصبة[٥٢] ، فالفلسـفة حوار وجدال ومواجهة[٥٣] وجوهر الايمان الفلسفى هو التواصل والتفتح على الآخرين انما تبدأ حين يفطن المرء الى ما يسم خبرته من ذاتية أصلية وقيمة جوهرية بوصفها حقيقة[٥٤] . فالانسان يشعر فى قرارة نفسه بأنه وعى وحرية ، وهـذا الشعور نفسه هو الذى يدفعنا الى القول بأنه لن تزول الفلسفة اللهم الا بزوال آخر مخلوق بشرى على

ظهر هـذه البسيطة »[٥٥] يقول د. زكريا ابراهيم لا حياة للفلسفة ان لم يحاول الانسـان أن يفلسـف حياته ويحيا فلسفته ولا قيام للتفكير الفلسفي ان لم نجعل نقطة انطلاقنا هي الانسان نفسه بوصفه ذلك الوجود الذى لا يكف عن وضع نفسه موضع السـؤال »[٥٦] . وهو يعبر عن نفسه دائمـا بالاستشهاد بأقوال فلاسـفة الوجودية خاصة ما يسمى الوجودية المؤمنة ياسبرز ، مارسيل وكيركجورد مثلما نجد في قوله : « واذا كان ثمة عبارة طالمـا رددته لو انني كنت قائلها قبل صاحبها فتلك هي عبارة كيركجارد »[٥٧] . وقوله : « وكل من لا يسلم بوجود أي سر انما يلغي كل تفكير وتساؤل ولعل هذا هو ما عناه ياسبرز حين قال ... »[٥٨] وربما يكون في الاشارة الى بعض عناوين فقرات خاتمـة كتابه ما يؤكد توجهه الدكتور زكريا ابراهيم الفلسفي فهو يرى « ضرورة » قيام ميتافيزيقا تؤكد وعى الانسان وحريته ، وان الفلسفة رسـالة نجاة أو خلاص ، وان كل مشـكلة بشرية هي في جانب منهـا ميتافيزيقية ، وان هنـاك معرفة وجدانية قوامها الاحساس بالقيمة والشـعور بالتعاطف والمحبة . وان أخصب لحظة من لحظات التفكير الفلسفي هي تلك التي يتحقق فيها التواصل الحقيقي بين المفكرين[٥٩] .

وتظهر أخلاق زكريا ابراهيم الوجودية في رده على مزاعم أصحاب « علم الاجتماع الخلقي » الذين حاولوا أن يفصلوا « الأخلاق » عن « الفلسفة » لكي يربطوها بعلم « الاجتماع » يدعون في ان « الظواهر الخلقية » لا تخرج عن كونها « ظواهر اجتماعية » يمكن دراستها على أنها مجرد « أشياء » ككل ما عداها من الظواهر الاجتماعية الأخرى . وبعد أن يفيض في عرض انتقاد هؤلاء[٦٠] . يضيف أنه يبدو أن « علم الوقائع الخلقية حينما ينفذ بنا الى مملكة العلم فانه انما يريد أن يوفر علينا ضرورة « الاختيار » وكأنه ليس في السلوك لحظة فردية تتوقف على قرارنا الشـخصي ، ولكن علماء الأخلاق الوضعية ينسون أو يتناسون ان هـذا الاختيار أمر ضروري لا مندوحة عنه »[٦١] ...

وبات هؤلاء وأولئك أن انكار حق الشخص البشرى فى التصميم والتقرير الحر ، ان هو الا انكار للأخلاق نفسها [٦٢] ، ان مفكرنا لا ينتقد الوضعية بوجهة نظر الوجودية أى انه لا يكتفى بعرض وجهات نظر مقابلة بل يدلل لنا بقناعة وجودية كاملة على موقفه « وحسبنا — كما يقول — ان نرجع الى ذواتنا ، لكى يتحقق من أن كلا منا لابد من أن يجد نفسه فى هذا العالم مندمجا دائما فى موقف خاص [٦٣] ويؤكد ان المشكلة الخلقية هى أولا وبالذات — فى نظرنا — مشكلة شخصية [٦٤] تتصف بالطابع التاريخى الدرامى الذى تتصف به أية خبرة أخرى معاشة [٦٤] وواضح أن كلمة فى نظرنا تعبر عن موقفه وان هذا الموقف هو الموقف الوجودى كما يؤكد فى الصفحة التالية « وبما كان من بعض أفضال الفلسفه الوجودية على الأخلاق أنها قد أظهرتنا على ما للعامل التاريخى الدرامى من أهمية كبرى فى كل أخلاق فردية [٦٥] .

واذا كنا تحدثنا عن كتابات زكريا ابراهيم الفلسفية وتوجهاته الوجودية فان علينا أن نتحدث عن اسهاماته الأخلاقية وقد أشرنا الى مؤلفاته المختلفة فى الأخلاق وعرضنا موقفه الأخلاقى فى العلاقة بين الفلسفة والأخلاق حيث ينتقد الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الميتافيزيقية التقليدية من وجهة نظر الوجودية فكيف عالج المشكلات الأخلاقية المختلفة فى ضوء المضخم المشكلة الخلقية :

تمتاز دراسة زكريا ابراهيم « المشكلة الخلقية » بكونها ليست عرضا علميا أو تعليميا أو تبنيا لمذهب أخلاقى معين فقط ولكن — وفى الأساس — فى كونها أثارت من جديد ضرورة البحث فى الأخلاق فى بداية الستينات حيث كان التوجه العام للمشكلة الاقتصادية وليس الأخلاق ، يقول فى تصديره للكتاب « الظاهر ان هذا المجال قد أخذ يضيق حتى اختفت — أو كادت — مادة « الأخـلاق » من برامجنا التعليمية وأصبح الاهتمام بالمشكلات الخلقية مجرد حديث يتجاذبه

رجالات التعليم والتربية دون أن يحاولوا اثارة القضية على الصعيد الفكرى البحت • ولم يكن من قبيل الصدفة أن تكون « الأخلاق » هى آخر مادة فلسفية تناولتها أقلام المفكرين العرب — فى الأعوام الأخيرة — اذ وقر فى نفوس الكثيرين أن من حل « المشكلة الاقتصادية سيكون هـو الكفيل — وحده — بحل المشكلة الخلقية • وكأن التفكير فى « الأخلاق » مجرد شرف فكرى لا موضع له فى عهد الأزمات[٦٦] •

وكما ينتقد موقف المفكرين العـرب المعاصرين فهو يقف نفس الموقف من المدرسة اللغوية الحديثة فى الأخلاق عند المفكرين الانجليز ويستبعد ان تقضى أمثال هـذه الدراسات اللغوية على صميم « المشكلة الخلقية » بوصفها اشكالا حيا يعيشه موجود تاريخى ••• فليس فى استطاعة الأبحاث المنطقية أن تقضى بجرة قلم على المشـكلة الخلقية التقليدية بكل ما تنطوى عليه من جدية وخطورة وقلق وجودى[٦٧] • ان الأخلاق عملية ابداعية فهى أخلاق حرية ومسؤولية • « ان الأخلاق الفلسفية لا تلقننا بعض الأحكام الجاهزة بل هى تعلمنا دائمـا كيف نحكم ! أنها توجه انتباهنا — بطريقة مباشرة — نحو العنصر الابداعى فى الانسان فتتحداه فى كل مرة طالبة اليه أن يلاحظ ، يحدس ويتكهن بما يجب أن يحدث ! انها تدعوه فى كل مناسبة وفقا لمـا يستدعيه الموقف الخاص بحيث يجىء تصرفه سلوكا أصيلا مبتكرا ! ان « الأخلاق الفلسفية » لا تريد أن تحتبس الانسان داخل بعض الصيغ الجامدة بل هى تريد له ان يتقدم باستمرار نحو مزيد من الحرية والمسؤولية والقدرة على توجيه الذات[٦٨] •

وبناء على نقده الاتجاه الوضعى لدى أصحاب النظرية الخلقية المنادين بالميتا — أخلاق — وموقفه من الفلسفات الأخلاقية التقليدية يوضح لنا ان المشـكلة الخلقية ليست مجرد اشـكال نظرى بحت أو مجرد بحث منطقى لغوى خالص ، وانما هى أولا وبالذات مشـكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى « الخبرة المعاشة »[٦٩] • والخبرة الأخلاقية عنـده تعنى كل خبرة بشرية معاشة يمكن أن تنطوى على

مضمون ذى قيمة • وهو يرى أن الفعل الأخلاقى فعل متميز متفرد يأتى على غير مثال فهو بمثابة واقعة » لا تقبل الاعادة[٧٠] يتحدث زكريا ابراهيم فى المقدمة عن : مكانة الانســان فى العالم وصـفه (كائنا أخلاقيا) كما يتناول دور « الحرية » فى ســلوك « الكائن الأخلاقى » • فالخيرية وليدة الحرية[٧١] ، وربما كانت « الحرية » هى « القوة العظمى » فى كل الحياة البشرية ، ولكنها فى الوقت نفسه « الخطر الأعظم » الذى يتهددها باستمرار • وانه لمن طبيعة الانسان ان يحيا دائمــا على هــذا الخطر ولكن هــذا الخطر نفسه هو دعامة حياته الأخلاقية • والحرية هنا تعنى الذاتية تعنى التجربة الخاصـــة وليس فى وسع أحد أن ينقل الى الآخرين خبرته الأخلاقية بكل ما لها من دلالة روحية عاشها وعانها لحسابه — وانما لابد لكل شخص من أن يستخدم حريته الخاصــة فى مواجهة تجارب الحيــاة الشخصية التى لابد من معاناتها[٧٢] •

ان موقف زكريا ابراهيم الوجودى لن يفهم الا من خلال اطاره الذى قدم فيه كتاباته فى الخمسينات وبداية الستينات حيث قدم هذا الموقف مقابل الجماعية السائدة وقت ازدهار الدعوة الى الاشتراكية ومن هنا فهو يأخذ على فلاسفة الأخلاق فى مجتمعنا العربى المعاصر انهم قــد تناســوا دورهم الخطير فى هــذه الفترة الحرجــة من تاريخنا فيتنازلوا عن كل شيء لرجل الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسـة ، وكأن « الدولة » تتكفل وحدها بحل كل « مشكلة خلقية » أو كأن خلاص « الفرد » رهن بقيام ضرب من « الرفاهية المــادية » ويضيف •• أننا لو أحلنا الفرد الى مجرد «وحدة اجتماعية» فاننا سوف نتساق وراء تلك النزعات « الجماعيـــة » المتطرفة التى تتوهم أن ســعادة الفرد لا تتحقق الا باذابته فى فكرة مجردة يسمونها الجماعة أو الدولة ، أو الارادة العــامة • ويستدرك أننا فى مجتمعنا العربى الحالى قد أصبحنا نحيا فى ظل نظام اشتراكى يقتضى منا أن نضح كل تملك فى خدمة أمتنا ولكننا فى الوقت نفسه نشعر بأن لنا كأفراد «حياة خاصة» نريد أن نتصرف فيها بما تمليه علينا حريتنا الشخصية[٧٣] •

المشكلة الأخلاقية اذن مشكلة خاصة هيات لأى سلطة خارجية أن تتكفل بحلها ومن هنا فهو يرى أن خير تشريع قانونى هو ذلك الذى يتدخل بأقل قدر ممكن فى حياة الأفراد الخاصة • أن زكريا ابراهيم يدعو بجواءة الى موقفه فى ظل الوضع التاريخى السائد الداعى الى الاشتراكية ويؤكد موقفه الحاسم ويرى أن يلقى الأضواء على أمثال هذه القضايا الخطيرة التى قد أصبح لزاما علينا — اليوم — ان نواجهها بكل صراحة وصرامة(٧٤) •

ومن الهام أن نعرض للموضوعات المختلفة التى يعالجها الكتاب فى اطار ما أوضحنا عن موقف صاحبه • فهو يتناول فى اثنتى عشر فصلا موزعة على ثلاثة بواب بالاضافة الى تصدير ومقدمة وخاتمة الموضوعات التالية الباب الأول فى أربعة فصول يعرض مجموعة « متناقضات أخلاقية » وهو فى معالجته لها يوضح موقفه من الاتجاهات المختلفة حيث يتناول فى الفصل الأول الأخلاق بين النظر والعمل نظرية التوحيد بين الفضيلة والعلم وفى الثانى الأخلاق بين النسبية والأخلاق يعرض وجهة نظر الوضعية ويرد عليهـا كما يفعل نفس الشىء مع المدرسة الاجتماعية فى الفصل الثالث عن الأخلاق بين الفرد والمجتمع حيث يتبنى موقف الفرد وحريته الشخصية مقابل آية نزعة اجتماعية وفى الفصل الرابع الأخلاق بين الاتباع والابداع يقدم لنا مجموعة من المواقف الابداعية ويتوقف عند نموذج هام للأخلاق الابداعية لدى برديائيف •

ويعالج فى الباب الثانى تاريخ الأخلاق أو المذاهب الأخلاقية المختلفة تحت عنوان نظرياه أخلاقية يعرض فى الفصل الخامس نظرية اللذة فى الفكر اليونانى والحديث ويرى أنها تنطوى على تناقض ذاتى ويؤكد فى النهاية ان الاحساس بالقيم يرفض التوحيد بين الخير والقيم الحيوية • وفى الفصل السادس نظرية السعادة يتناول هذه النظرية عند أرسطو وفى الأفلاطونية المحدثة والأخلاق المسيحية ثم يعرض

فى الفصل السابع نظرية المنفعة عند بنتام ومل ويبين المـآخذ المختلفة على هـذه النظرية ثم يتناول أخيرا فى الفصل الثامن نظرية الواجب عند كانط ويناقش بعد الحديث عن الادارة الخير ومبدأ الواجب دور الميول فى النشاط الخلقى • واذا كانت الفصول السابقة قد اصطبغت بعرض تاريخى نقدى يتصاعد حتى يصل بنا الى وجهه نظر زكريا ابراهيم فى معالجة المشـكلة الخلقية باعتبارها خبرة فهو يتناول فى الباب الثالث عدة خبرات خلقية هى على التوالى خبرة الشر فى الفصل التاسـع والألم (العاشر) الأمل الحادى عشر ثم خبرة الحب فى الفصل الأخير •

ثم تأتى الخاتمة لتؤكد أخيرا « ان القيمة الخلقية ليست قيمة شاهد عاقل أو متأمل ذكى يقتصر على فهم ما يجرى من أحداث أو يكتفى بملاحظة الوقائع دون أن يتدخل بل هى قيمة فاعل نشيط أو ذات عاملة تنخرط فى مجرى الأحداث لكى تسهم فى انتاج الأشياء[٧٥] • وعلى هـذا فانه يؤكد أن الفضيلة أو القيمة الخلقية انما هى قيمة الحرية من حيث هى ارادة[٧٦] •



هوامش وملاحظات الفصل الثالث

١ ــ د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفه في جزءين ، المؤسسه العربيه للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ج ١ ص ٢٦٥ وما بعدها . ودراسه محمود أمين العالم الهامة : الفيلسوف .. المؤسسة عبد الرحمن بدوى الهلال السنة السابعه والستون ، عددى أكتوبر ونوفمبر ١٩٨٩

٢ ــ نقوم حاليا باعداد دراسة شاملة عن فلسفة عبد الرحمن بدوى الاستشراقية بعنوان « الوعود والانجازات والمسكوت عنه فى فلسفة بدوى » .

٣ ــ قارن عبد الرحمن بدوى الزمان الوجودى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان .

٤ ــ مادة عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة ج ١ ص ٢٦٥ .

٥ ــ الموضع السابق .

٦ ــ محمد عابد الجابرى : الخطاب العربى المعاصر ، دراسة تحليليه نقدية . المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، دار الطليعه بيروت ط ١٩٨٢ ص ١٤٧ .

٧ ــ أرسطو طاليس : الأخلاق ترجمة اسحق بن حنين تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط ١ عام ١٩٧٩ .

٨ ــ د . عبد الرحمن بدوى : دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب . المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان ١٩٠١ .

٩ ــ د. عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٦ .

١٠ — د. عبد الرحمن بدوى : الأخلاق عند كنت ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩ .

١١ — د. عبد الرحمن بدوى . هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟ مكتبة النهضة العربية القاهرة ١٩٥٣ .

١٢ — يذكر لنا : الأخلاق الى نيقوماخوس فى عشر مقالات (نيقوماخيا) والأخلاق الى أوديموس فى خمس مقالات المعروفة بـ (نيقوماخيا) والأخلاق الكبرى وهى أصغر الكتب الثلاثة حجما ، ورسالة فى « الفضائل والرذائل » ويبدو انها من تأليف أحد المشائين ، كتاب فى المدخل أربع مقالات .

١٣ — صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، ابن النديم : «الفهرست»، القفطى « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، وابن أبى اصيبعة « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » . راجع مقدمة تحقيق كتاب ارسطو : الأخلاق المقدمة ص ١٢ — ١٤ .

١٤ — د. عبد الرحمن بدوى : دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان ١٩٨١ ص

١٥ — د. عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٣٣ — ٢٣٧ .

١٦ — انظر : بدوى، الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات الكويت.

وزكريا أبراهيم : الفصلين الخامس والسادس من كتابه .. « كانط أو الفلسفة النقدية » مكتبة مصر ، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٧٢

وعادل العوا : الفصل الرابع من الباب الرابع من كتابه المذاهب الأخلاقية عرض ونقد ص ٣٢٩ — ٣٧٧ مطبعة الجامعة السورية دمشق ١٩٥٨ .

١٧ — د. صلاح قنصوه : نظرية القيم فى الفكر المعاصر ، دار التنوير بيروت لبنان ط ٢ ١٩٨٤ ص ١٥٠ — ١٥٣

١٨ ـــ د٠ عبد الرحمن بدوى ، هل يمكن قيام أخلاق وجودية مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٣٠ ٠

١٩ ـــ المرجع السابق ص ٢٣٣ ٠

٢٠ ـــ المرجع السابق ٠

٢١ ـــ المرجع السابق ص ٢٤٣ ٠

٢٢ ـــ المرجع نفسه ص ٢٤٨ ٠

٢٣ ـــ د٠ عادل العوا ' العمدة فى فلسفة القيم دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق سوريا ط ١٩٨٦ ٠

٢٤ ـــ راجع مقالات د ٠ عادل العوا : الموسوعة الفلسفية العربية معهد الانماء العربى ، المجلد الاول « الاصطلاحات والمفاهيم » بيروت ١٩٨٦ مواد : أخلاق ص ٣٥ ـــ ٤٤ ، شرف ٥١٥ ـــ ، فضيلة ورزيلة ٦٤٣ ـــ ٦٤٨ كرامة ٦٨٨ ـــ ٦٩١ ، المجلد الثانى بقسمية المدارس المذاهب الاتجاهات التيارات : مواد : الطبيعة الأخلاقية ص ٨٢٩ ـــ ٨٢٥ ، فلسفة الأخلاق ٩٥٨ ـــ ٩٧٥ ا مذهب اللذة ص ١٢٢٣ ـــ ١٢٣٠ ٠

٢٥ ـــ ويتناول فى هذا الكتاب فى تصدير وثلاثة أقسام : « وصف القيمة » فى ثلاثة فصول تشمل : القيمة ذات وشكل ، القيمة فعل الفاعل ، الأنواع المختلفة للقيمة وفى القسم الثانى : نظريات القيمة فى مدخل وخمس فصول الأول النظريات الطبيعيه : هوبز فرويد ماركس كوهلر ٠ الثانى : نظريات الفاعل الطبيعية ر النظريات النفسية ، الاجتماعية) الثالث : نظريات الفاعل غير الطبيعية الرابع : النظريات الواقعية ، الخامس نظريات القيمة كاشتراك فاعل لوسن ولافيل ٠ ريمون رويه : فلسفة القيم د٠ عادل العوا مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠ قارن د٠ صلاح قنصوة : نظرية القيمة فى الفكر المعاصر دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨١ ٠

٢٦ ـــ كما ترجم لرويه عدة كتب فى الأيديولوجيا مثل : « نقد

المجتمع المعاصر » ، «نقد الأيديولوجيات» و « الممارسة والأيديولوجيا» وكلها عن دار عويدات بيروت ١٩٧٨ .

٢٧ ــ يتناول سيزارى فى مدخل وثلاثة فصول وخاتمة : القيمة والواقع : أولا ــ كيف ينساب الواقع فى القيمة أو القيم ، ثانيا مختلف وجوه الضرورة فى علاقتهما بالقيمة . الفصل الثانى : القيمة والوجود والحقيقة ، الثالث : القيمة والمطلق . سيزارى : القيمة عادل العوا منشورات عويدات بيروت باريس ١٩٨٣ .

٢٨ ــ كما يتضح فى مواد : شرف ، كرامة فى الموسوعة الفلسفية العربية ، ومادة أخلاق التى يتحدث فيهـا عن : تعريف الأخلاق ، المشكلة الأخلاقية ، أقسام الأخلاق ثم الأخلاق الدينية خاصة الأخلاق فى الاسلام (ص ٤٠) ويتوقف عند الأخلاق العربية (ص ٤١) ويعرض تعريفاتها لدى التهانوى ، الجرجانى : أبى البقاء والفارابى وابن حزم ، وأيضا فى كتابه العمدة كما سيتضح .

٢٩ ــ عادل العوا : القيمة الأخلاقية ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠

٣٠ ــ المرجع السابق ص ١٤.

٣١ ــ ينقد العوا المذاهب العقلية الميتافيزيقية الغربية خاصة أخلاق كانط فيقول : « لقد رأحت المذاهب الأخلاقية المدرسية الكبرى كمذهب أفلاطون أو أرسطو أو كانط أن تمثل الأخلاق السرمدية الخالدة أكثر من تمثيلها أخلاق زمان معين أو بيئة معينة وان هـذا التطلع الى الكلية ليتجلى على أكمل وجه فى صـيغ الأمر القطعى لدى كانط . فيظهر الانسان فى هـذا المذهب وقد سلخ عن الظروف والملابسات وانتزع من الوسط والزمان حتى بات ضرب من التجريد المختزل » المرجع السابق ص ١٥ .

٣٢ ــ المرجع نفسه ص ٢٧ •

٣٣ ــ يظهر ذلك فى استشهاده بعبارة جورج جيرفتيش « ان الإخلاق ثوره على ما تحقق من أجل أهداف عليا باسم ما يجب تحقيقه ، ثورة على النوامع باسم القيمة ، ثورة على القيم ذاتها باسم الحرية المبدعة دوما » مادة أخلاق الموسوعة الفلسفية العربية مجلد ١ ص ٣٥ وأيضا مادة «الطبيعة الاخلاقية» المصدر نفسه المجلد الثانى ص ٢٥ • وأيضا راجع ترجمته كتاب يوسف كومز .القيمة والحرية دار الفكر دمشــق ١٩٧٥ •

٣٤ ــ د• العوا : القيمة الأخلاقية ص ٣٥ •

٣٥ ــ د• العوا : مادة أخلاق الموســوعة الفلســفية العربية المجلد الأول ص ٣٥ •

٣٦ ــ د• العوا : العمدة فى فلسفة الأخلاق ص ٩ ــ ١٨ •

٣٧ ــ المرجع نفسه ص ٣٥ ــ ٣٧ •

٣٨ ــ د• اربيع ميمون .: نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر ١٩٨٠ تقديم الدكتور العوا ص ٩ ــ ١٤ •

٣٩ ــ د• زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٩ ص ٣٠٥ •

٤٠ ــ د• زكريا ابراهيم : مشــكلة الفلســفة ، مكتبة مصر • القاهرة ط ٣ ١٩٧١ ص ٣٥٨ يقول بعد ذكر المراجع العربية التى تعرض لبيان مفهوم الفلســفة وعلاقتها بالعلم وأهميتها الحيوية مع مراعاة استيعاب شتى النزعات الفلســفية المعاصرة « للقارىء أن يقارن وجهات نظر هؤلاء بالموقف الفلسفى ، الخاص الذى اتخذه المؤلف » ص ٣٥٨ • راجع أيضا رسالة فريال زمخشرى مولا « الحرية والوجود

الانســـانى عند زكريا ابراهيم » رسالة ماجستير غير منشورة بالجامعة الأردنيــة ١٩٨٩

٤١ — د٠ زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ط ٢ القاهرة ١٩٦٤ ٠

٤٢ — يعرض د٠ زكريا ابراهيم الى العديد من موضوعات الاخلاق فى كتابه « مشكله الانسان » حيث يعرض فى الفصل الاول من الباب الاول ابعاد الانسان لموضوع الانسان من الداخل ويتناول الشخصيه البشريه (سر) وتقدير شخصى للقيم (ص ٣٣ — ٣٤) والفصل الثانى الانسان من الخارج يتناول شخص للقيم (ص ٣٣ — ٣٤) والفصل الثانى من الخارج يتناول الحرية (ص ٤٦ — ٥٢) ٠ وفى الباب الثانى حدود الانســـان يذكر أهم أبعاد الانســـان الوجوديه وهـو الزمان (الفصل الرابع) ويناقش فى الفصل الخامس مشكلة الشر حيث يتناول فى فقرتين متتاليين : تعارض القيم واضطراب المعايير ، والتقـــابل المستمر بين الخير والشر ويعرض فى الفصل الســـادس بعدا هاما من أبعاد الانسان الوجودية هو الزمان ٠ وفى الفصل السابع من الباب الثالث يعرض لموضوع الطبيعة والقيم البشرية (ص ١٥٦ — ١٥٧) ويوضح فى الباب الثامن (عن الانسان والمجتمع) ان المجتمع هو مجموع المثل العليا المشتركة ، فلا أخلاق بدون مجتمع ٠ ويؤكد فى الفصل التاسع عن : الانسان والله أن « نداء القيم هو حضور الله » (ص ١٨٩ — ١٩٠) مشكلة الانســان مكتبة مصر ، القاهرة ط ٢ ١٩٦٧ ٠

٤٦ — يخصص الدكتـــور زكريا ابراهيم فى كتابه « كانت أو الفلسـفة النقدية » فصلين للأخلاق عند كانط : الخامس (تحليل القانون الأخلاقى) ص ١٧٠ — ١٩٨ والسادس : مصــادرات العقل العملى (١٩٩ — ٢٢٦) ويلاحظ ان أغلب موضوعات الفصل الخامس : من معنى الواجب وخصـائصه ، الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة ، قواعد الفعل الثلاث ، شرح هــذه القواعد ، نقد نظرية كانط فى الواجب . هــذه الموضوعات موجودة فى كتابه « المشكلة الخلقية » قارن صفحات

(١٨٣ — ٢١١) الفصل الثامن من الفلسفة الخلقية عن نظرية الواجب ويشمل الفصل السادس (مصادرات العقل العملى) موضوعات : من الواجب الى الحرية الأخلاقية ، مبادىء العقل العلمى الخالص ، من مفهوم الواجب الى مفهوم الخير تناقض العقل العملى ، خلود النفس ووجود الله ، من الأخــلاق الى الدين نقد مذهب كانط فى الأخــلاق والدين • كانط أو الفلسفة النقدية مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٣ •

٤٤ — تناول الدكتور زكريا ابراهيم موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى عدة كتب هى : المشكلة الخلقية ، الفصل الثالث الأخلا بين الفرد والمجتمع ص ٧٨ — ٩٨ • ومشكلة الفلسفة الفصل الثامن بين الفلسفة والأخلاق حيث عالج الموضوعات الآتية : نقد دعاة الأخلاق الوضعية لكل أخلاق معيارية ، فكرة النسبية الأخلاقية ، رد الفلاسفة على الأخلاق الاجتماعية والوضعية عند دوركايم ، المشــكلة الخلقية هى أولا وبالذات مشكلة شخصية لا تحل على المســتوى الاجتماعى الصرف (ص ٢١٠ — ٢٣٠) كما يخصــص كتــابا عنها بعنــوان الأخلاق والمجتمع يعالج فى فصوله الستة : التصور التقليدى للأخلاق ، المدارس الممهدة لعلم الاجتماع الخلقى ، خصائص الظاهرة الأخلاقية التفسير الاجتماعى للوقائع الأخلاقية — الفن الأخلاقى الاجتماعى ، ثم علم الاجتماع الأخلاقى بين أنصاره وخصومه • راجع زكريا ابراهيم : الأخلاق والمجتمع ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٦ •

٤٥ — د• زكريا ابراهيم : مبادىء الفلسفة والأخلاق ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢ •

٤٦ — د • زكريا ابراهيم : عود الى مشكلات الأخلاق : مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٢ أكتوبر ١٩٦٧ •

٤٧ — د• زكريا ابراهيم : المشــكلة الخلقية عند الفيلســوف الوجودى ، مجلة الآداب بيروت يناير ١٩٦٣ •

٤٨ ــ يتناول زكريا ابراهيم المباحث الأخلاقية عند الفلاسفة المعاصرين فى كتابه دراسات فى الفلسفة المعاصرة بالدراسة والتحليل وكانت دراساته سببا فى توجيه العديد من الأبحاث تجاه نفس الموضوعات فقد كتب عن النزعة الاداتية بين المنطق والأخلاق (ص ٦١ ، وما بعدها) ونزعة ديوى الطبيعية الأخلاقية ، والطابع الاجتماعى لفلسفة ديوى الأخلاقية وقد واصل زميلنا د . محمد مدين دراسة « القيم عند جون ديوى » ماجستير غير منشورة . وتناول د . زكريا ابراهيم « قيمة التقدم الأخلاقى فى فلسفة برنشفيك » (ص ٩٥ ــ ٩٨) وفى فلسفة اندريه لالاند كتب « من العقلانية العلمية الى المثالية الأخلاقية » ، مثالية لالاند الأخلاقية وطابعها الانسانى ، وأخلاق لالاند أهى أخلاق فردية (راجع صفحات ١٠٥ ــ ١١٢ حتى ١١٧) ، وعن فلسفة كروتشه العملية : الاقتصاد والأخلاق (ص ١٤٢ ــ ١٤٤) ونظرة مور التحليلية الى مفهوم الخير (ص ٢١٠ ــ ٢١٣) وقد كتب د. محمد مدين عن « جورج مور بحث فى منطق التصورات الأخلاقية » دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٦ وكتب عن موقف كارناب من الأخلاق والعلوم المعيارية (٢٩٢ ــ ٢٩٤) وأحكام القيمة والقضايا الأخلاقية فى نظر آير (ص ٣١٩ ــ ٣٢٤) وكتب عن نظرية ماكس شيلر فى القيم (٣٩٩ ــ ٤٠٣) راجع : دراسات فى الفلسفة المعاصرة مكتبة مصر . القاهرة ١٩٦٨ .

٤٩ ــ د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحياة ، مكتبة مصر القاهرة ص ٢٩ .

٥٠ ــ المرجع السابق صفحات ٣١ ــ ٣٩ .

٥١ ــ المرجع السابق ص ٢٩١ .

٥٢ ــ د. زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة . ص ٦ .

٥٣ ــ المرجع نفسه ص ١١ .

٥٤ ــ المرجع نفسه ص ١٥ ·

٥٥ ــ المرجع نفسه ص ١٦ ·

٥٦ ــ نفسه ص ٢٠ ·

٥٧ ــ نفس المرجع ص ٢١ ·

٥٨ ــ نفس المرجع ص ٢٣ ، ص ١٢ ·

٥٩ ــ نفس المرجع صفحات ٢٨٦ ــ ٢٩٧ ·

٦٠ ــ نفسه صفحات ٢١٠ ــ ٢١٦ ·

٦١ ــ نفس المرجع ص ٢١٧ ·

٦٢ ــ نفس المرجع ص ٢١٨ ·

٦٣ ــ الموضع السابق ·

٦٤ ــ المرجع السابق ص ٢١٩ ·

٦٥ ــ المرجع السابق ص ٢٢٠ ·

٦٦ ــ د· زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية · مكتبة مصر ، القاهرة ص ٧ ·

٦٧ ــ المرجع السابق ص ٨ ــ ٩ ·

٦٨ ــ المرجع السابق ص ١٤ ·

٦٩ ــ المرجع السابق ص ١٧ ·

٧٠ ــ المرجع نفسه ص ١٨ ·

٧١ ــ المرجع نفسه ص ٣٢ ·

٧٢ ــ المرجع نفسه ص ٣٤ ·

٧٣ ــ المرجع نفسه ص ٣٨ ·

٧٤ ــ المرجع السابق ص ٣٩ ·

٧٥ ــ نفس المرجع ص ٣٠٠ ·

٧٦ ــ نفس المرجع ص ٣٠١ ·

الفصل الرابع

الأخــلاق العقليــة
توفيق الطويل والأخلاق المثاليــة المعتدلة

يستحق اتجاه الدكتور توفيق الطويل الأخلاقي أن نقف أمامه وقفة متأنية فالرجل الذي يعد من وجهة نظر باحثي هذا الجيل رائد الفلسفة الخلقية في العالم العربي المعاصر [1] تباينت فيه الآراء واختلفت [2] الا أن عارفيه أكدوا على عــدة خصائص هامة تميز تفكيره يحددهــا لنا محمد فريد أبو حديد في تقديمه للطبعة الأولى من كتاب « قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة » فهناك خصالا ثلاثا تسمو به وهي : دقة في البحث ونفوذ في النظر وأناقة في الأسلوب [3] ويذكر الأستاذ بدر الدين أبوغازي في حفل استقبال الطويل في مجتمع الخالدين — ما يتميز به من توفيق بين المــاضي والحاضر ، ومن عقلانية في الحكم على الأشياء ومن مثالية أخلاقية رفيعة ، جهد في البحث عن حقائق الأشياء وجلائهــا بعبارات ناصعة ورؤية واضحة ونزاهة في الحكم ودقة في التفكير ويشير أستاذه الشيخ مصطفى عبدالرازق الى نزعة العقلية في تقديمه لكتاب الأحلام : « فهو يعتمد على العقل صرفا ويريد أن يؤثر في عقول الناس لا في قلوبهم » [4] .... فقد أراد الطويل كما يتضح من تقديم الشيخ أن يصل مع القراء الى كلمة حق في الأحلام يسكن لها منطق العقل [5] .

لقد التزم توفيق الطويل نهجا عقلانيا في تفكيره والتزم باتجاه فكري يتضــح في أول كتاباته فهو يجمع بين التفلسف والتدين وبين امكانية الجمع بينهما في « قصة الصراع بين الدين والفلسفة » ويرى أنه لا يستقيم النضج العقلي بغير حرية فكرية وان العداء مع اللاهوت وليس مع الدين .. ولايكتفي توفيق الطويل بعرض وجهات نظر الفريقين:

أصحاب العقل ورجال الدين ، بل كان له موقفه ازاء ما يعرض له من وجهات نظر وهو تأييد حق المعتدلين في مناهض التطرف والمغالاة [٦]. الى أن الاعتدال أو التوفيق أو التوسط كان السمة التي تميز تفكير توفيق الطويل وهذا ما عرف عنه واشتهر به فهو صاحب مذهب المثالية المعدلة في مجال الأخلاق . « فقد أخرج كتابا في الفلسفة الخلقية استعرض فيه مذاهب الأخلاق على اختلافها منذ اليونان الأقدمين حتى يومنا الراهن لينتهي من هــذا كله الى اتجاه يختاره لنفســه هو أقرب ما يكون الى الاتجاه العقلي المعتدل أطلق عليه اسم المثالية المعــدلة » [٧] .

وتقوم مثالية المعدلة على الاعتراف بمبادىء فطرية مشتركة بين البشر متمثلة بالاستعدادات والغرائز القابلة للتوجيه . بفعل العقل الذي يشكل مبعث القيم والمعايير المطلقة التي تنبني عليها فلســفة الأخلاق . فالضمير عنده قائم في هــذه النظرة والخير والشر قائمان في العقل نفســه وفي الغاية التي يتوخاها الفاعل الأخلاقي من وراء فعله . وعلينا أن نتحدث عن كتاباته الأخلاقية المختلفة حتى نستطيع أن نتبين حقيقة جهود المفكر العربي المعاصر الدكتور توفيق الطويل في ميدان الأخلاق وهل توقفت عند العرض والترجمة لمذاهب الأخلاق الغربية أو تجاوزت ذلك الى محاولة ابداع اتجاه خاص .

لقد اتجه توفيق الطويل بعد دراساته الأولى العامة في الماجستير والدكتوراه [٨] الى الكتابة في الفلسفة الأخلاقية ، وبدأ بالترجمة حيث نقل لنا كتاب الفيلسوف الانجليزي هنري ســدجويك H. Sidgwick المجمل في تاريخ علم الأخلاق وذلك ١٩٤٩ حيث لا نجد في الثقافة العربية كتابات منظمة في تاريخ الأخلاق مع استثناء مع ما قدمه أحمد أمين وكتاب بسيط في الأخلاق التقليدية لاندريه كريسون [٩] . وتأتي أهمية ترجمته لهذا الكتاب في تحديد الخطوط الأولى التي ستجدها فيما بعد في كتابه الهام « فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها » والتي قدمها لنا في مقدمة الترجمة العربية حيث يعرض لنا بالتفصيل بعض الجوانب

التى أغفلها المؤلف مثل المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى الأخلاق والمذهب النفعى وتطوراته ثم موقف سدجويك من مذهب المنفعة الذى يعتبر مرحلة انتقال فى تاريخ المذهب النفعى . ويلاحظ على مقدمته أولا توجهه الغربى فى فهم الأخلاق حيث يبدأ بسقراط ولا يشير الى اسهامات الشعوب الشرقية بالاضافة لاغفال ذكر تاريخ الأخلاق عند مفكرى الاسلام .

ويظهر اعتماده على سدجويك فى دراساته التالية مثل بحثه عن « المثل الأعلى بين وأد الشهوة واتباعها » بمجلة علم النفس ١٩٥٢ (١) وفى هذه الدراسة يشير الى اعلام الفلسفة الاسلاميه ابن خلدون والغزالى ومحمد عبده مثلما يشير الى كانط وسورلى (١١) .

وتتبلور كتاباته الأخلاقية فى أول دراسة هامة ومنظمة اصدرها عن « مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق » . وهو يقسم مذاهب الأخلاق الكبرى فى الفلسفة الخلقية الحديثة الى اتجاهين هما التجريبى والحدسى العقلى (١٢) . يبدو أولهما فى أقوى صورة ممثلا فى مذهب المنفعة العامة فى شتى اتجاهاته ، وهو المذهب الذى اعتبره جمهرة مؤرخيه أعظم مساهمة قدمها التراث العقلى الانسانى ، كما نجده فى مذهب الوضعيين فى المدرسة الاجتماعية الفرنسية . ويقدم لنا فى كتابه تفصيل للمذهب النفعى فى مختلف عصوره عرضا ومناقشة وذلك فى ثلاثة أبواب .

يعرض فى الباب الأول مقدمات النفعية عامة ومذهب اللذة الانانى بوجه خاص . وينتقل من الانانية الفردية الى المنفعة العامة فى الباب الثانى كما بدت فى صورتها التجريبية عند أشهر اعلامها جيرمى بنتام وجون ستيوارت مل . ويقدم الباب الثالث أظهر صور النفعية الحديثة فيعرض النفعية اللاهوتية عنه : جون جاى (١٦٦٩ — ١٧٤٥ م) ووليم باليه (١٧٤٣ — ١٨٠٥) عند هنرى سد جويك ثم النفعية العلمية البرجمانية عند جون ديوى وقد خصص الفصل الخامس من

هـذا الباب للنفعية فى القرن العشرين موضحا أهم اتجاهات أصحابها وآثارهم .

وتظهر نزعته العقلية واتجاهه المثالى المعتدل فى مناقشته التى يختتم بها كل فصل من فصول الكتاب كما تتضح بجلاء فى الفصل الختامى « النفعية فى الميزان » حيث ينتقد القول باللذة كمعيار للسلوك الانسـانى ومعيار للأحكام الخلقية مميزا بين مذاهب النفعيين ومذاهب الحدسيين ، وبين النفعيين وأمام العقليين كانط مناقشـا النفعيين فى توحيدهم بين اللذة والسعادة مبينا مكانة السعادة فى مذاهب الأخلاقيين معقبا بوجهة نظره الخاصة عن مكانة السعادة من الأخلاقية .

ويقدم لنا دراسة عن « الالزام الخلقى ومصدره » [١٣] حيث يوضح لنا فى تمهيد حقيقة الالزام والالتزام ومصدره عند العقليين من فلاسـفة اليونان وفى الفصل الثانى موقف التجريبين من الالزام الخلقى فى مذاهب النفعيين والتطوريين والوضعيين ثم يتحدث عن مكان الالزام فى علم النفس وانثربولوجيا ويخصص الفصل الثالث لموقف الحدسيين من الالزام ويحدثنا بايجاز عن الالزام عند علمـاء اللاهوت فى المغرب وأهل السلف فى الاسلام [١٤] وعند افلاطونى كمبردج والمعتزلة ثم مكانة الالزام من مذهب اللذة الخلقية ، ومذهب الضمير ، ومذهب الواجب وأخيرا مكانة الالزام فى مثالية المحدثين والمعاصريين .

ويرتبط بكتابة مذهب النفعية العامة فى فلسفة الأخلاق دراسته عن جون ستيورات مل . التى يتناول فيها : سيرته وحياته ، اتجاهات فكره فى السياسة والاجتماع ، فلسفته السياسية ، المنطق ومناهج البحث وأخيرا موقفه من الميتافيزيقا وما يهمنا هنا القسم الرابع من الدراسة الذى جعله « فى فلسفته الأخلاقية » [١٥] حيث يؤكدان سبب تميز وتفرد جون ستيورات مل عن أسلافه ومعاصريه هو ايثاره لمصلحة المجموع حين تتعارض مع أصـل مذهبهم ثم يعرض أهم جـوانب فلسـفته .

ويميز بين فلسفة الأخلاق Mora philosophy وعلم الأخلاق Ethics يريد بأولهما الأخلاق فى نظر الحدسيين والعقليين وبالثانى الأخلاق فى نظر التجريبيين والوضعيين (١٦) . ثم يتحدث عن تحويل مل الفلسفة الخلقية الى علم طبيعى حيث يرى أن اسهام مل الحقيقى يتمثل فى جانبين ·

الأول . النظر الى المفاهيم الأخلاقية نظرة طبيعيه بمعنى أنها مستمدة من الخبرة الحسية .

الثانى : جعل علم الأخلاق فرعا من العلم الطبيعى (١٧) . ويبين الجوانب الجديدة فى فلسفته الأخلاقية وهى : الانتقال من منفعة الفرد الى منفعة المجموع .

وأخذ بعد ذلك فى مناقشة مذهبه النفعى فالدكتور الطويل لم يكتفى بالعرض فقط بل أخذ فى التحليل والمناقشة بحيث أوضح لنا موقفه النقدى من أخلاقية مل . فهو حين يتحدث عن تفرد مذهبه يذكر مباشرة كيف أخطأه التوفيق فى التدليل على صحة دعواه (١٨) . وحين يدلل على استمرار تدريس كتابه بالجامعات يضيف مسألة احتواء بعض صفحاته على أغاليط منطقية وأخطاء أخلاقية (١٩) . ويضيف أنه سيبين فى فصوله التالية مواضع الضعف فى مذهبه (٢٠) . ويتضح لنا مما سبق أنه رغم كتابات توفيق الطويل عن الاتجاه النفعى فى فلسفة الأخلاق الا ان هذه الكتابات كلها تتسم مع موضوعيتها الكاملة فى العرض بالروح النقدية تسيطر عليها فهى أحد اتجاهى فلسفة الأخلاق عند توفيق الطويل يدرسهم دائما فى كل كتاباته كما نجد مثلا فى دراسته « العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » ودراسته « المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق » حيث يعرض لموقف الأخلاقيين من المثل الأعلى ويقدم بعض معالم النزاع بين الواقعيين والمثاليين . ويظهر نفس الموقف فى أحدث دراساته عن « القيم العليا فى فلسفة الأخلاق » فى كتابه « قضايا من رحاب الفلسفة والعلم » (٢١)

حيث يتناول القيم وطبيعتها فى اتجاهات فلاسفة الأخلاق يذكرها : عند الطبيعيين وفى الدراسات السيكولوجية والانثربولوجيا ثم عند فريق البرجماتيين من المثاليين وأخيراً عند المعتدلين من المثاليين • وفى القسم الثانى يتحدث عن مصـــدر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية عند من رد القيم الى المجتمع أو الأحوال الاقتصادية أو الانسان ومن جعل الله مصدر القيم ثم الى طبيعة الأفعال الانسانية • ويعرض فى فى النهاية نماذج من تاريخ البحث فى القيم العليا عند المثاليين من العقليين وعند الحسيين من الطبيعيين •

ونتوقف اخيرا عن الكتاب الهام للدكتور الطويل فى فلسفة الأخلاق والذى يعتبره البعض من شوامخ المؤلفات فى تاريخ الدراسات الفلسفية بمصر [٢١] وهو فلسفة الأخلاق : نشـــأتها وتطورها « وهو يتكون من كتابين الأول « فلسفة الأخلاق عند القدماء » فى ثلاثة أبواب : الأول فلسفه الأخلاق عند اليونان فى العصر الهلينى : سقراط ، صغار السقراطيين أفلاطون ، وارسطو والباب الثانى الأخلاق عند اليونان فى العصر الهلنستى يعرض لثلاث مذاهب فى ثلاثة فصول الرواقيين الابيقورية ، ومذهب الشك والباب الثالث : فلسفة الأخلاق فى التفكير العربى فى عصر الاســـلام الذهبى ويتناول اتجاهات التفكير الأخلاقى عند المسلمين ، وعند مسكويه ثم المثل الأعلى عند صوفية الاسلام [٢٢]

ويدور الكتاب الثانى على فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصريين فى ثلاثة أبواب من الرابع الى الســـادس • الرابع تيارات التفكير الأخلاقى فى العصور الوسطى ، والخامس اتجاه الواقعيين فى فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصريين فى ستة فصول : الأول المنفعـــة الفردية عند هوبز والثانى المنفعة العامة عند بنتام ومل والثالث عن نظرية التطور فى الأخلاق أو مذهب الكمال والرابع فلسفة الأخلاق الاجتماعية فى الوضعية الفرنسية والخامس البراجماتية والسادس فلســـفة الأخلاق فى التفكير الاشتراكى ســـواء فى المـــاركسية وفى الاشتراكى العربية • ويتناول الباب السادس اتجاه المثاليين فى فلسفة

الأخلاق فى ستة فصول تتناول على التوالى نشأة الاتجاه الحدسى عند المحدثين ، مذهب الحاسة الخلقية ، الضمير الأخلاقى عند بطلر مبدأ الواجب فى فلسفة كانط (المثالية الكلاسيكية) ثم المثالية المحدثة والسادس يعبر عن مذهبه الخاص الذى أطلق عليه « المثالية المعدلة » .

ويحدد لنا الدكتور الطويل موقفه الطويل المثالى المعتدل فى مقدمة الطبعة الأولى للكتاب حيث يقول « واضح من جميع تعقيباتنا أننا — مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبين والوضعيين وأمثالهم — ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التى برئت من الترمت نقيت وتحررت من قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية الكانطية المتطرفة فتمثلت فى تحقيق الذات باشباع جميع قواها الحيوية فى غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره فالانسان فى هذه المثالية يبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والحس فى غير تصارع ينتهى بالقضاء على أحدهما (٢٤) .

ويخصص الفصل السادس من الباب السادس من كتابه لتوضيح مفهوم المثالية المعدلة وهو اتجاه كما يتضح من حديثه ينطلق من مثاليته كانط الأخلاقية أساسا متفاديا الانتقادات المختلفة التى وجهت الى فلسفته . ولكى يوضح توفيق الطويل مثاليته هذه يتحدث عن خصائص المثالية التقليدية التى تقتضى وضع مثل انسانى رفيع يسير بمقتضاه السلوك الانسانى (٢٥) . وانها ترفض الموقف التجريبى الذى يتخذ الأخلاقية أداة لتحقيق لذة أو منفعة أو كمال لان الأخلاقية عند المثاليين غاية فى ذاتها ومن أجل هذا كانت قيمتها عامة مطلقة وليست جزئية نسبية ... الا أن هذه المثالية التقليدية قد تعرضت لتعديلات جمة فطن اليها المثاليون الجدد وفى ضوء هذه التعديلات نسج مثاليته .

ويوضح خصائص هذه المثالية ببيان موقعه من مذاهب الواقعيين

من التجريبيين والوضعيين ومن اليهم وكذلك من اتجاهات المثاليين المتطرفين من دعاة الاطارات الصورية العقلية • ثم يعقب على هذين الاتجاهين ليصل الى عرض معالم المثالية المعدلة ، التى تقوم على تحقيق الذات بكل قواها الحيوية وهذا التحقيق يتطلب الالمام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة امكاناتها ووضع مثل أعلى رفيع يكفل وحدتها ويعمق تكاملها وفى ظله يشبع الانسان قواه جميعا ـ الحس منها والروحى ـ بهداية العقل وارشاده فتتبأ فى الأنانية والغيرية ويزول العداء التقليدى بين توكيد الذات ونكرانها اذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء الذى ينتمى اليه وبذلك يتصل الفرد بكمال المجموع وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون احداهما ضحية للأخرى •

ان الأخلاقية تنشأ حين يصطدم العقل مع الهوى ويصطرع الواجب مع الشهوة فتمس الحاجة الى اعلاء صوت الواجب على نداء الشهوة ومن هنا كانت الاخلاقية فى جوهرها مجاهدة للنفس تهدف الى اعلاء القيم الروحية العليا على القيم الحسية الدنيا لكن دون التضحية بمطالب الجسد فهى تهدف الى تحقيق الذات باشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره لان الانسان فى هذه المثالية يبدو فردا فى أسرة ومواطنا فى أمه وعضوا فى مجتمع انسانى فاذا اقتضته القيم الروحية كبح النابى عن ميوله وقواه تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالاعلاء الذى يريحه من متاعبه ويحقق الخير للمجتمع (٣٦) •

يؤسس الدكتور الطويل مذهبه على نتائج الدراسات السيكولوجية الحديثة التى تشهد بصحة الأسس التى أقام عليها مثاليته المعدلة (٣٧) ويعتمد خاصة على مادفيلد فى كتابه سيكولوجيا الأخلاق Psychology of Morale (٣٨) ويرى أن الاباحة علاج فاسد اجتماعيا وسيكولوجيا

وبيولوجيا فالمثالية تقتضى اعلاء الطاقة الحبيسة مع اشباع الرغبات من أجل تحقيق الذات .

وقد تابع باحثى الأخلاق منجز الأستاذ فى تأريخهم للاخلاق على الطريقة الغربية دون مواصلة القول بمثاليته المدلة ويمكن أن نذكر فى هذا السياق دراسات كل من : د امام عبد الفتاح امام « فلسفة الأخلاق » [٢٩] . و د . فيصل بدير عون ، و د . سعد عبد العزيز « دراسات فى الفلسفة الخلقية » [٣٠] .

* * *

الهوامش والملاحظات الفصل الرابع

١ ـ د . عاطف العراقى : الدكتور توفيق الطويل رائد الفلسفة الخلقية فى العالم العربى المعاصر ـ مجلة القاهرة العدد ٩٧ ، يوليو ١٩٨٩ وهى دراسة سريعة تعرض لحياته ومؤلفاته .

٢ ـ اختلفت الاراء فى الرجل حيث ربط البعض بينه وبين تاريخ مصر المعاصر فى الأربعينات كما نجد عند بدر الدين أبو غازى الذى قرن بدايات توفيق الطويل بالأزمه الاقتصادية التى مرت بمصر فى الثلاثينات مما جعله يحمل مع زملاؤه فكرة الدعوة الى التحرير الاقتصادى من سيطرة رأس المال الأجنبى على قدرات مصر واتخذوا لدعوتهم اسم « عيد الوطن الاقتصادى » بينما رأى فيه البعض متابعا للأخلاق الغربية متجاهلا دراسة الأخلاق الاسلامية أنظر : د . محمد عبد الله الشرقاوى : الفكر الأخلاقى ، دراسة مقارنة مكتبة الزهراء ١٩٨٨ ص ٨ و د . أحمد عبد الرحمن أبراهيم : الفضائل الخلقية فى الاسلام ، دار الوفاء للطباعة والنشر القاهرة ١٩٠٩ ص ٢٧ . ووجهة النظر الأخيرة تجد ردها فى كتابات الطويل عن « الأخلاق عند أبى عربى » فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته الهيئة المصريه للكتاب وفى الفصول التى خصصها للأخلاق فى الفكر الاسلامى وفلسفة الأخلاقى فى التفكير الاشتراكى الفصل السادس من الباب الخامس من فلسفة الأخلاق ص ٢٨١ وما بعدها .

٣ ـ محمد فريد أبو حديد : مقدمة الطبعة الأولى من كتاب الطويل « قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة » .

٤ ـ الشيخ مصطفى عبد الرازق ، مقدمة الأحلام للدكتور توفيق الطويل .

٥ ـ الموضع السابق .

٦ ـــ د . توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ط ٣ دار النهضـة العربية القاهرة ١٩٧٩ ص ٣٠

٧ ـــ أنظر د . زكى نجيب محمود : من زاوية فلسـفية ، دار الشروق ط ٣ بيروت القاهرة ١٩٨٢ « الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة » ص ٢٥ ـــ ٢٦.

٨ ـــ أنظر تعليق أحمد عبد الغفار عليها فى كتابه : حديث فى الكتب ، مكتبة النهضـة المصرية القاهرة ١٩٤٧ ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٢٥ ، ٢٣٧ ، ٢٧٧ ، ٢٨٦

٩ ـــ د . توفيق الطويل : مقدمة ترجمة كتاب سدجويك المجمل فى تاريخ علم الأخلاق دار النشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩ ص ٣٧

١٠ ـــ د . توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة واشباعها مجلة علم النفس المجلد الثامن العدد الأول يوليو ١٩٥٣ ص ٣٥ ـــ ٣٧ ـــ ٣٨

١١ ـــ المرجع السابق صفحات ٣٥ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٣

١٢ ـــ نجد ذلك فى عديد من الدراسات مثل :

ـــ مذهب المنفعة العامة فى الأخلاق ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٣ ص ٩

ـــ المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق (١٧ ـــ ٤٨) مجلة جامعة البصرة السنة الثانية ج ٣ ١٩٦٨

ـــ المشكلة الخلقية « الالزام الخلقى ومصدره » القاهرة ١٩٤

ـــ العقليون والتجريبيون فى فلسفة ، مجلة كلية الآداب جامعة القـــاهرة ١٩٥٢

ـ فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة العربية القاهرة ط ٣ ١٩٧٦

حيث يقول تيسيـر للفهم ردحنا مذاهب الفلسـفة الخلقية فى عصورها الحديثة الى اتجاهين : اتجاه الواقعيين من التجريبيين والوضعيين ومن اليهم من الطبيعين واتجاه المثاليين من الحدسيين والعقليين ومرد هـذا التصنيف هو أن الأصل فى الفلسفة الخلقية أنها فى أكثر الحالات امتداد لفلسفة أصحابها الانطولوجية و الابستمولوجية (ص ١٠) ٠

١٣ ـ د ٠ توفيق الطويل : المشكلة الخلقية ، الالزام الخلقى ومصدره ٠ وهى جزء من كتاب مشكلات فلسفية الذى قررته وزارة التربية والتعليم على دارس الفلسـفة من طلاب التعليم الثانوى ، القاهـرة ١٩٥٤

١٤ ـ المصدر السابق ص ٥٦ ـ ٩٠

١٥ ـ د ٠ توفيق الطويل : جون ستيوارت مل ٠ دار المعارف بمصر ، القاهرة ص ٩٥ ـ ١٢٧

١٦ ـ المرجع السـابق ص ٩٩

١٧ ـ المرجع السـابق ص ١٠٤

١٨ ـ المرجع نفسـه ص ٩٠

١٩ المرجع نفسـه ص ٩٩

٢٠ ـ المرجع نفسـه ص ١٠٤

٢١ ـ د ٠ توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ٠ دار النهضة العربية القاهرة وعرض د ٠ عاطف العراقى له فى مجلة

عالم الكتاب العدد ١٤ ابريل — يونيه ١٩٨٧ ص ١٩ — ٢٤ ويشمل الكتاب بالاضافة للدراســـة السادسة « دور الدين والأخلاق فى بناء الثقافة » ص ٢١٣ — ٢٣٧ حيث يتنـــاول فيها الأخلاق مصدرا للثقافة مفندا الاعتراضات الموجهة لفلسفة الأخلاق .

٢٢ — بدر الدين أبو غازى كلمته فى استقبال د . توفيق الطويل بمجمع اللغة العربية .

٢٣ — د . توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة العربية ط ٣ القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣٦ — ١٤٨

٢٤ — المرجع الســابق ص ٢٣/٢٤

٢٥ — المرجع نفســه ٤٥٤ — ٤٥٦

٢٦ — المرجع نفســه ص ٤٧٧

٢٧ — المرجع نفســه ص ٤٦٨ — ٤٧٢

٢٨ — يرجع الفضل للدكتور صلاح قنصوة الى دراسة المثالية المعدلة عند توفيق الطويل ضمن دراسته للمواقف المختلفة فى دراسة القيم ص ١٢٧ — ١٢٩ فى كتابه الهام نظرية القيم فى الفكر المعاصر الذى أهداه الى أستاذنا الدكتور توفيق الطويل دار التنوير ط ٢ ١٩٨٤ ويمكن الرجوع الى ما كتبه حسن ملفى جواد الأخلاق من منظور فكرى عربى معاصر ، رسالة ماجستير غير منشــورة اشراف د . عبد الأمير الأعسم ، جامعة بغداد ١٩٨٨ ص ٩٥ — ٩٦ . والمرجع الســابق ٤٧٢ — ٤٧٦

٢٩ — د . امام عبد الفتاح امام : فلســفة دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٨

٣٠ — د . فيصل بدير عون ، د . سعد عبد العزيز دراسات فى الفلسفة الخلقية مكتبة سعيد رأفت القاهرة ١٩٨٣

الفصل الخامس

الأخلاق القومية

هناك خصوصية لاتجاهات وأفكار المفكرين القوميين تعلو بهم من مستوى التعبير الذاتى عن أفكارهم الخاصة بحيث تصبح أقوالهم وكتاباتهم تعبيرا عن واقع وآمال أمتهم ومن هؤلاء المفكر زكى الارسوزى المفكر القومى العربى (١٩٠٠ ــ ١٩٦٨) الذى وضعه انطون المقدسى بأنه أول فيلسوف قومى عربى فى العصور الحديثة والذى يتخذ مكانا خاصا فى أيديولوجيا البعث القومى العربى عند صاحب « طريق الاستقلال الفلسفى » الذى يرجع سبب هذه المكانة للمضمون الفلسفى لفكر الارسوزى . فالوعى الفلسفى فى تفكير الارسوزى مرتبط بحركة النهضة العربية العامة التى بدأت فى القرن التاسع عشر ، وتتحدد غاية هذا التفكير وحدوده فى « انشاء فلسفة عربية » يتحول بها ما نسجته الحياة عفوا الى مستوى من الشعور بحيث تشترك مع العناية فى تعين مصيرنا ونجد التعبير الصحيح عن هذه الفلسفة فى اللغة ، التفلسف هو الكشف عن عبقرية الأمة العربية « عبقرية العربية فى لسانها »[1] .

يشكل اللسان العربى ــ فيما يرى البعض ــ العمود الفقرى فى فكر الارسوزى وآراء الارسوزى حول اللسان العربى هى المدخل الى نظرية الفلسفة العامة [2] . لقد اعتقد الارسوزى أن للأمة العربية تصورها للحياة والوجود وأن هذا التصور يكمن فى لغتها واجتهد فى الكشف عن المعانى التى تشكل أسس هذا التصور وعلينا أن نتبع نفس الطريق لنفهم منطق فلسفته . لقد حرص الارسوزى على الالتفات للماضى البعيد للأمة العربية فقد تبدت له حقيقة الأمة منذ ماضيها البعيد « أشبه بمنارة يتموج شفقها بتموج الحياة التى عبرت عنها دون أن تقوى جميع الشروط الخارجية وهى فى نظره » صورة القدر الدخيل على اخماد جذوتها أو القضاء عليها » بل أن جميع المحن

ومظاهر التردي في واقعها الراهن لتحفزها على الانبعاث من جديد لا لكي تستعيد القوة والارادة فحسب ، بل لكي تحمل الى العالم أيضا رؤية حضارية جديدة لابد منها لانقاذ الحضارة . وهنا يبدو الارسوزي نموذجا للمثقف المتحرر من ناحية وهو يتذرع بنوع من شمول النظرة الفلسفة ليعلن وصيته الملتزمة في مجابهة أزمات الانسان المعاصر »[4] .

ويمكن أن نلخص فلسفته كما لخصها هو على الشكل التالي : للعرب فلسفة كاملة قائمة في ثنايا لغتهم ، لم يعبر عنها حتى الآن أي مفكر آخر ، تعبيرا كليا ، اذ أنه احدا منهم لم ينتبه الى أن الطريق التي تؤدي اليها يجب أن تستند الى فهم نظام اللغة العربية . فاللغة العربية بما لها من قوة بيانية خاصة تبدع كل معنى من المعاني الوجودية الكبرى ، صورة تستقطبها وتؤديها بأمانة ويرى ان انشاء هذه الفلسفة يؤدي الى نتيجتين هامتين ، الأولى : ارساء فكرة البحث على قواعد صحيحة والثانية اسهام العرب اسهاما جديا حاسما في التراث الانساني . فالعقل الاغريقي الغربي ، يجنح نحو الكشف عن نظام الطبيعة بينما يجنح العقل السامي العربي نحو الحقيقة الروحية المثالية. ويجب أن يكمل كل منهما الآخر . انه يلخص الفلسفة العربية كما يفهمها في المبادىء الثلاثة التالية :

١ ــ المدخل : رحماني .

٢ ــ المنهج : فني .

٣ ــ الغاية : البطولة .

انها نظرة مستمدة من الحياة . فالرحمانية كلمة تشير باشتقاقها من « الرحم » الى البيان المشترك معنى وسطا بين التعالي Transcendance والتداخل Immanence . فالعلاقة بين الوجود والخالق على مثال العلاقة بين الجنين وأمه ، فهما في الوقت نفسه متصلان داخليا ومنفصلان من حيث الظهور ، تبدأ الرحمانية كحقيقة وجودية ومنهج في الدراسة

من تقرير الاتصال بين النفس والعالم عن طريق الحواس ، ثم ترتقى الى الخيال الذى تتشخص فيه الأوضاع الاجتماعية • والمعنى المنبثق عن النفس استجابة للخيال ، هو الآية أو ما يشير اليه أفلاطون بكلمة مثال Idee فالفرق بين الأفلاطونية والرحمانية هو ان الأولى تعمم مفهوم الآية فتجعله شاملا جميع الموجودات (النفسية منها والمادية) بينما تقتصر الثانية على حصره فى عالم الروح والشؤون المثالية •

لا تقف الفلسفة العربية عند حدود التأمل ، بل تطمح الى ما هو أبعد من ذلك وطموحها ينتج عن موقف الذهن واذا كانت التصورات تستند الى المادة الذهنية فى تشخيص الأشياء الكونية من زاوية نظر معينة فان الفلسفة العربية تتجه نحو الوجدان لتسبر أغوار الوجود من الصميم والمعنى المستجلى يخلق معه عبارته ، وعندئذ يساعد على تنمية النفس وتحويل قدرة صاحبها الى حرية أكمل فاكمل[٥] •

والأمة تتناسب رفعتها مع ما يمنح نظام قيمها من حرية لأبنائها فى تنظيم شئون الحيـاة حسب عبقريتهم الخاصة •• والحرية فى الحدس العربى تعنى الاختيار (من الخير) والاصطفاء (من الصفا) أى يتضمن معناها الانطلاق والحرية ، بل انها غاية مرتقى الحياة ، الغاية التى يتوقف تحققها على انشاء عناصر مصطنعاة تمدنا بها العناية كعذا فى نمو الجسد وكآيات فى نمو الشـخصية ان هى الا زهرة تتوج بها الانسانية[٦] •

ومن هنا فان مهمة المجتمع الأساسية هى أن يرفع بأعضائه نحو المتعالى • وفى جـو كهذا ينعم الجمع بالحب والفضـيلة • وكلمة فضيلة تشير الى هـذه الحالة باشتقاقها من الفيض تلك مشيئة العناية كما تجلت للذهن العربى تمد الأحياء بمقومات كيانها وتمد الناس - فضلا عن ذلك - الحرية بمنحهم حرية انشاء شخصيتهم على مثـال باريهم الاله عبقرية مبدعة وجو صـالح لانطلاق المواهب نامية على سجيتها[٧] • وهكذا تبدو الحرية حرية الافصاح عما يكمن فيها وان

آخر ما تبلغ من رفعة فى تساميها هو أيضا حرية تمين المرء فى موقفه بين الحيـاة نفسها وبين نقيضها المـوت • بل هكذا تتجلى الحيـاة كحرية فى ازدهارها ونموهـا فى البطولة حين تقتحم الموت فالحرية كالحياة هبة من العناية وانتصارها على القوى الغاشـمة [٨] • فالحرية تبدو فى الوجدان بوضوح متناسب مع ما تبدى فى النفس من عمق فى تجلياتها • بحيث ينكشف على شفق المعنى الاتصال بين الطبيعة والملا الأعلى — بين الضمير (اللاشعور) والشعور •

وتقوم الانسانية الجديدة — فيما يرى الارسوزى[٩] — على مبدأين : مبدأ انبثاق القيم الأخلاقية عن الوجدان ومبدأ انطواء النفس على عقل تكفل به شؤونها وبحسب هـذا النظام يكون الناس متساوين فى مبدأ تمييز الحقيقة من الخطأ وفى مبدأ تمييز الخير من الشر وان كانوا متفاوتين فى استجلاء الحقيقة والتعبير عنها ، فالناس انما يتحدون بوحدانية الحقيقة لا بخضوعهم للضرورة — كما هى حالة الأشياء فى الطبيعة — واذا كان الانسان يتمتع بقيمة مطلقة يتميز بها عن الأشياء والأحياء ، فانه يلتقى القيمة عن اتصـاله بالملا الأعلى • ان الحرية والانسانية تتلازمان وعلى تلازمهما تقوم القيم الأخلاقية الفنيـة • واذا تميزت الفضيلة عن تفاعل الحوادث فى الطبيعـة واذا اختلف الابداع عن التقاليـد المألوفة ، فان هـذا التمييز وهـذا الاختلاف انما يرجعـان الى الحـرية •

ويرى الارسوزى فى رسالة « الفلسفة عندنا وعند غيرنا من الأمم » ان لكل أمة أصيلة وجهتها ووجهه الأمة العربية نفسـها فمن الحياة استوحت نظرتها وبالحياة اقتدت فى صبوتها حتى ان نظرتها الرحمانية المثالية هـذه تظهر على مؤسساتها ومفاهيمها العليا ظهور نبرة الايقاع على الأنغام فى الأنشودة • لقد تجلت الكائنات للذهن العربى على مثال الأحياء : تجلت له دائبة على الكشف عما انطوى فيها من محوى ، بل منطوية على مثـل يتحداها وهى تنزع اليـه أفرادا وبالجملة •

ثم يضيف موضحا كيف تتجلى المعانى (الأخلاق) وتنبثق فى النفس « ان الأخلاق تصبو الى المكتشف عن المدل (نظام القيم) الذى تضمنه النفس الانسانية ، ان الاتصال بين النفس وبين مظاهر الطبيعة ومبدأ القيم يتم بتجاوب رحمانى بينها وبين قطبى انكشافها : الصورة والمعنى ، الطبيعة والملأ الأعلى »(١٠) .

ومن هنا فان سليم بركات يحدد مقومات فكر الارسوزى فى الفصل الأول من الباب الثالث (١١) الذى يخصصه للأسس الفلسفية لفكر الارسوزى القومى فى أساسين : الحياة والتراث « ان الحياة أساس الفكر القومى الأول عند زكى الارسوزى . ان « الانبعاث القومى هو انبعاث الحياة فى جسم الأمة فلا عجب اذا كانت الفلسفة التى يشعر بضرورتها مفكر البعث هى فلسفة الحياة » (١٢) . وربما يكون القول بفلسفة الحياة وراء تأكيد البعض بتأثر الارسوزى ببرجسون وفلاسفة الحياة كما يتضح فى دراسة صدقى اسماعيل «قومية الارسوزى وتأثير الثقافات الغربية »(١٣) . وظافر عبد الواحد الذى يتناول تأثر الأخلاق عند الارسوزى بالفلسفة المعاصرة لا سيما جويو وبرجسون » (١٤) وسليم بركات الذى يؤكد اعجاب الارسوزى ببرجسون خاصة بكتاب التطور المبدع مستشهدا بقول جان جوليه الذى« لا يكاد يعرف من فهم برجسون وتتعمق دراسته كالارسوزى ، الذى يأتى بالأمثلة من اللسان العربى يؤيد بهما ما يراه عند برجسون حتى يخيل اليه ان الارسوزى يكتشف فى فلسفة برجسون ما لا يعرفه غيره ممن يجهلون اللغة العربية »(١٥) ان الارسوزى يضفى على الفكر الغربى ما فى اللغة العربية من معانى تلك اذن الميزة الهامة فى مفكرنا الذى كانت تجربة وجوده فى فرنسا ذات أهمية ميتافيزيقية كبرى « حيث تكونت معالم شخصيته تكوينا جديدا ورسائله فى الفلسفة والأخلاق توضح ذلك » (١٦) لقد تشبع بفلسفة الحياة التى فجرت الحياة فى معانى اللغة العربية فأظهرت ما انطوت عليه من فلسفة .

والأساس الفلسفى الثانى لفكر الارسوزى هو التراث . الذى

يظهر فى حركة التـــاريخ ـــ التى يرمز لها بصـــورة القبة . فالمرحلة التاريخية مثل قبة ، أوجها الزعيم أو الرسول ، وتسلسل القباب فى تاريخ العالم يرمز الى وثبة الحيـــاة فى انتقالها عبر الأجيـــال[١٧] . ومرحله الجاهلية هى الأصل الخالد ، فالعهد الجاهلى عند الارسوزى هو عهدنا الذهبى . ومرحلة الاسـلام تقودنا الى اخلاق عهـد جديد صورتها آيات القرآن الكريم ونصـــوص الحديث النبـــوى ومواقف الرسول . يفلسف الارسوزى امتداد الأخلاق الجاهلية فى الاســـلام وتأسيس الاســـلام عليها . فالأخلاق الأصـيلة الخالدة فى تكـوين الأمم هى التى اثبتها الاسلام ونماها فى الشخصية الأفراد والجماعات ، وكل ما فى الأمر ان الاسلام قد أضاف الى الأخلاق الفطرية أخلاقا دينية . ان الأخلاق الفطرية هى أيضا مشيئة الله مطبوعة فى جبلة الانسان أفليس الصدق مطابقة الصورة (العبارة) للمعنى ؟ والمطابقة هـذه بين المظهر والصميم هى من دواعى نمو الشـــخصية أو ليس الوجود مبدأ فيض ترتقى على موجه النفس الى حيث تنبع الحياة ؟ هكذا يقدم نمو الحياة الانسانية وازدهارها على الأخلاق الفطرية أى ان الأخلاق من الشخصية بمثابة الهيكل العظمى من الجسد .

وعلى ذلك فان العرب لم يهملوا التاريخ ولا تدرج مراحله نحو مستوى أكمل فأكمل اذ انهم عبروا عن كل من هـــذه المراحل بالقبة واعتبروا القبة وثبة تشخص فى الكون رســـالة فالنظرة العربيـــة اذن ذات طابع أخلاقى مستوحاه من انبثاق المعنى فى الالهام والنية المقابلة للنظرة الأوربية ذات الطابع الرياضى[١٨] .

تقوم أفكار الارسوزى فى جوانبها المهمة على التحليل اللغوى متخذة من الحدس وســيلة لها ورابطة الذات العربية فى حبوتها بالملا الأعلى من خلال البعد الرحمانى الذى يحكم علاقاتها والبعد الانبعاثى الذى يحكم غاياتها[١٩] . لقد انطلق من « فقه اللغة » الى « فقه المعنى » ، هـــذا التعبير ارتضاه بدل « الفلسفه » وحاول تفجير الكلمة ليبعث منها سليقة عربية تعيش فى القرن العشرين وتجيب على مشـــاكله[٢٠] ،

ومن هنا لا تجد غرابة فى ان تحتل الأخلاق بين مجمل أفكار الارسوزى مكانة خاصة سواء كانت مبعثرة فى شكل شذرات مكررة فى ثنايا الفكر الفلسفى والسياسى للارسوزى أو جمعت على شكل مؤلف مستقل • وسوف ندع الارسوزى نفسه يحدثنا بنصوص رسالته فى الأخلاق عما يقصده الا اننا نود أن نشير الى ربط نصيف نصار بين الأخلاق والبطولة عنـد الارسوزى « حيث تحتل فكرة البطـولة فى كتابات الارسوزى موقعـا محوريا حتى أنه ليمكن وصف فلسفته كلها بانها فلسفة البطولة »[٣١] • ومن هنا ينبغى علينا أن نفهم ماهية الأخلاق عند الارسوزى فأخلاق البطولة ذروة الأخلاق ، التى يطلق عليها فن ايجاد الحيـاة وابداعها •

وليس هنالك فاصل بين الفلسـفة والأخلاق كما يتبادر للوهلة الأولى ••• الفلسفة هى فقه المعنى والأخلاق هى تجسيده ، والفقه والتجسيد بالنسبة للحياه كلاهما ابداع أصيل هى تجسيده ، والفقه القيمة العليا للعمل النابع من التجربة الرحمانية ، العمل الأخلاقى ليس ايجادا صرفا ، أى ايجاد من العـدم • انه ايجاد فى عالم الشـهود لـما انطوت عليه النفس من آيات ومعان سامية • فى الأخلاق الصافية ، يجتمع العمـل والمعرفة ، وتأتلف النزوة والارادة ، وتندمج الفطرة الموروثة مع البنية المنشأة ، وذلك كله لأن الأخلاق تعبيرا للحياة المستفاضة من الملأ الأعلى ، لنموها وازدهارها • ولما كان الايجاد تحقيق لما انطوت عليه الشخصية الانسانية من امكانيات كان الابداع ابداع نوع انسانى أكمل فأكمل ، أصبحت الأخلاق فى الحدس العربى هى فن ايجاد الحياة وابداعها أى تحقيق أى الفطـرة الموروثة ثم استئناف النمـو أرقى فأرقى[٣٢] •

ومن جملة تحليلات المفاهيم الأخلاقية من وجهة الحدس العربى الأصيل يستخلص الارسوزى هذه القضية : ليست الأخلاق نهيا عن السوء ولا أمرا بالتقوى بل انها منظومة أعمال يستكمل بها الفرد شروط الحيـاة مرتقيا من شخص الى ذات[٣٣] • على هـذه القضية يبنى

الارسوزى فيما يرى نصار نظرية فى أخلاق البطولة يمتزج فيها الفن بالاصلاح وبالبعث القومى ، وبالنظرة الرحمانية الى الوجود امتزاجا مدهشـــا ومثيرا • فالأخلاق عنده ليست أخلاق ثواب وعقاب بل هى أخلاق الحياه ، أى أخلاق تستجاوب مع بنيان الوجود الرحمانى المثالى وبنيان المجتمع القومى فى مرحلة تاريخيـــة معينة ولذلك فهى أخلاق موجهة ارتقائيا(٣٤) •

ويمكن أن نتبين معالم منهج الارســـوزى فى تحـــديد المفاهيم الأخلاقية ومضمون هـــذا المفاهيم ومعناها كمـــا يتضح فى رســـالة للأخلاق أو فن ايجاد الحياة وابداعها أقدم رســـائل « بعث الأمـــة العربية ورسالتها الى العالم » التى أصدرها ١٩٤٨(٣٥) •

ان كتب الفلسفة ـــ والمدرسية منها خاصة ـــ لم تفتأ تشير الى العلاقة بين العمل والمعرفة بين أخلاق الانسان ووجهة نظره فى الكائنات • ومع هـــذا ظلت العلاقة بينهما غامضة • غير أن العبقرية العربية تدل عليها بالكلمات دلالة واضحة ، حتى اذا ما بعث الحدث تبلورت فى الكلمات ذات الشأن بمشاعر فى النفس ارتقى الذهن الى الحقيقة ذاتها وادركها بوجهتيها المعنى والصورة • وهنا نرد بعض هذه الكلمات :

« الأخـــلاق » :

١ ـــ كلمة « الأخلاق » تدل باشتقاقها من (خلق) بمعنى (أوجد) (أبدع) على العلاقه بين العمل والمعرفة وتكتشـــف باتجاهاتها حدسها « الخلق والخلق والخلقة » عن حقيقة الانســـان فى مرحلتيها النزوية والارادية ، الفطرة الموروثة والبنية والمنشأة • ولمـــا كان الايجاد تحقيق ما انطوت عليه الشخصية الانسانية من امكانيات وكان الابداع ابداع نوع انسانى أكمل فأكمل أصبحت الأخلاق فى الحدس العربى هى فن ايجاد الحياة وابداعها أى تحقيق الفطرة الموروثة ثم استئناف النمو أرقى فأرقى • ولمـــا كانت كلمة خلق ذات ارومة مشـــتركة مع « خار خيرا » أى هى والخير يرجعان بالمنشأة اللغوية الى صوت خرير

المـاء الطبيعي فقد أصبحت الأخلاق بالخير المستفيض عن الملأ الأعلى مثابة استفاضة انفوت (الخيرات المـادية) عن رمزه الشمس وحرف (ى) يفيد هنا معنى المقـاومة التي يلقاها الانسان في انشـاء خلقته اكمل فأكمل •

ان نشأة الابداع الميتافيزيقية ونهج الفقه الرحماني يجمعان بين الأخلاق والفن الا أن العمـل الأخلاقي أبعد مدى في صميم الوجود وأكثر نفوذاً في نسيج القدر •

ان الأخلاق تعني باشتقاقها من « خلق » أنهـا تبتغي الحقيقـة الانسانية المثلى والنفس تحقق صبوتها هـذه باستنادها الى أمنيتها المستفاضة عن الوجدان كصـورة تمتلي عليهـا في صعودها نحـو الملأ الأعلى •

« اللـذة » :

٢ ـ اذا كانت اللذة محدودة بعلاقة النزعة بالشيء « فالسعادة » تشمل الحياة بجملتها وتقابلها كلمة (التعس ـ التعاسة) المشتقة من (تع ـ تعتع) الصورة الصوتية البدائية التي تفيد العجز عن الافصاح • فالتعاسة انما هي في انهيار الشخصية الحاصل عن استجمام ذاتهـا فتحققها بينما كلمة السعادة (سعى ، ساعد ، ساعي) تعني على العكس تفتح الشخصية بكاملها •

يؤخذ من جملة الكلمات المعبرة عن بعض الحالات المتعلقة بالشعور أن الحياة مسرة وانها في الأصل ـ متفائلة أي قد يعتريها ـ في تحققها ـ بعض المشاكل فتسبب لها الحالات العاكسة درجات متفاوتة فاذا مست هـذه المشاكل صميم الحيـاة تعس صاحبها الفرد ، واذا تناولات البدن حصل له وجع وألم واذا حددت أفق خياله صار ضيقاً وحصراً ، واذا تعلقت بالظروف المحققة لبنية صار شقيا •

نجد النظرة الانبعاثية هـذه فى نشأة العواطف [نهسا] تشمل الأخلاق أيضـا فكلمتا (خير وشر) تلتقيان فى المعنى مع الانفعالات الأولى من الوجهة الايجابية والثانية مع الوجهة السالبة ، الأولى تفيد الفيض باشتقاقها من (خار) ، (خير) « خرير المـاء » والثانية تفيد الجفاف باشتقاقها من (شر) ، (شر) الثوب : وضعه فى الشمس ليجف .

الفضيلة والرذيلة :

وكذلك كلمتا « فضيلة » و « رذيلة » تؤديان نفس المعنى ، الأولى معنى الفيض ، والثانية معنى الجدب الرداذ . وكلمة « واجب » هى أيضا تعنى معنى الانبعاث بأصلها اللغوى « أ ج » ، « و ج » . حتى ان وجهة النظر المتقدمة لتتناول جـذور الوجود اذ أن كلمتى « رحم » و « رحمان » ترجمان الى مصدر مشترك و « الرحم » هو الصوره الحسية للرحمان : فكأن لسان حال الذهن العربى يقول ان الكائنات على اتصال رحمانى بمصدر الوجود .

« عن الضمير » :

أما كلمة ضمير وهى inconscience فى اللغات الأوربية فتفيد معنى الضعف والهزال بحسب نشأتها اللغوية « ضمر » وكلمة « نسيان » تتضمن أيضا معنى الضمور : « نس » الخبر . يبس « التسيس » : بقية الروح فى الجسد . فكأن ما يعرض فى الذهن عنه يبقى فى حالة هزيلة ، عاجزا عن الظهور فى ساحة الشعور . « النسىء » ما يتركه المرتحلون من رذال متاعهم واذا نحن استعنا بالحدس المنطوية عليـه كلمتا « ذكاء وذكاء » تبين لنا بوضوح مغزى كلمة « ضمير » فكان الذكاء وهو اللمعة فى النفس مماثل لصورته الحسية (ذكاء الشمس) هـذه توقظ لطلعاتها الأحياء ، وذاك يبعث باشراقة الحالات النفسية الراقدة فى الضمير بعثا تتحول الى ذكريات .

هوامش الفصـــل الخامس

١ ـــ راجع : زكى الارســوزى الأعمال الكاملة فى خمس مجلدات وزارة الثقافة والارشاد القومى ، سوريا ١٩٧٢ ـــ ١٩٧٦ أ المجلد الأول ص ١١٧/٢٥٧ ، ٢٩٧ والثانى ص ٨١/١٥٨ والثالث ص ٤٥

٢ ـــ راجع دراســة خليل احمد خليل : زكى الارسوزى ودور اللســـان فى بناء الانسان « رسالة ماجستير ، معهد العلوم الشرقية بيروت ١٩٧٤ وقد نشرتها مؤسسه مطابع الوحده للطباعة والنشر ١٩٧٨.

٣ ـــ د • ناصف نصار : طريق الاستقلال الفلسفى سـبيل الفكر العربى الى الحرية والابداع ، المبحث الثانى فى بداية الاســتقلال الفلسفى الفصل الخامس البعث القومى وفلسفة العبقرية العربية ، دار الطليعة بيروت ١٩٧٥ ص ١٧٨ ـــ ٢٥٣ (ص ١٩٠) •

٤ ـــ سليم بركات : الفكر القومى وأسسه الفلسفية عند الارسوزى دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ ص ٧٧

٥ ـــ زكى الارسوزى الأعمال الكاملة المجلد الأول ص ٣٢ ـــ ٣٣

٦ ـــ المصـــدر السابق المجلد الثالث ص ٤٦٢ ـــ ٤٦٣

٧ ـــ نفس الموضـــع •

٨ ـــ المصدر نفســه ص ٢١٤

٩ ـــ الارسوزى : رســالة الثقافة الجديدة واتجاهاتها المجلـــد الثانى ص ٥١

١٠ ـــ الارسوزى رسالتنا الفلسفة والأخلاق (١٩٥٤) الفلسفة عندنا وعند غيرنا من الأمم • المؤلفات الكاملة المجلد الثانى ص ١٦٦

١١ ـ سليم بركات ص ٣٩٣ ـ ٣٩٦

١٢ ـ د • ناصيف نصار : ص ١٨٥

١٣ صدقى اسماعيل : قومية الارسوزى وتأثير الثقافات المغربية ، المجلد الأول من المؤلفات الكاملة مطابع وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٧ (ص ٢٩ ـ ٤٥) •

١٤ ـ ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزى (ص ١١٩ ـ ١٣١) مجلة المعرفة السورية عدد خاص عند الارسوزى العدد (١١٣)

١٥ ـ سليم بركات ص ٦٩

١٦ ـ الموضع نفســه •

١٧ ـ الارسوزى : الأعمال الكاملة المجلد الثانى ص ٢٦٤

١٨ ـ الارسوزى : بين المثال والواقع ، المجلد الثانى ص ٧٢

١٩ ـ حسن فاضل جواد : فلسفة الأخلاق من منظور فكرى عربى معاصر ، رسالة ماجستير آداب بغداد اشراف أ • د • عبد الأمير الأعسم ١٩٨٨ ، الفصل الثانى ، المقصــد الثالث التيــار القومى ص ١٠٦ ـ ١٠٨

٢٠ ـ ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزى ص ١١٩

٢١ ـ د • ناصيف نصــار : ص ٢١٣

٢٢ ـ الارسـوزى : المجلد الثانى ص ٢٠٩

٢٣ ـ المرجع السابق ص ٢١٦

٢٤ ـ د • ناصيف نصار ص ٢١٠

٢٥ ـ زكى الارسوزى : الأخلاق أو فن ايجاد الحياة وابداعها • مطابع أبى الفداء حماة ١٩٤٨

الفصل السادس

الأخلاق الفلسفية الاسلامية

تمهيد :

يتناول هذا الفصل الجهود المتعددة التي حاولت تتبع الفكر الاخلاقي في الفلسفة الاسلامية ، أو « فلسفة الاخلاق في الاسلام » أو « الفكر الأخلاقي العربي » أو « الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي » أو « المذاهب الأخلاقية في الاسلام » . وتعرض معظم هذه الجهود للأخلاق في الفلسفة الاسلامية (١) التي تتميز عن الأخلاق القرآنية في أن الأولى توسع من مفهوم الأخلاق بحيث يشمل بالاضافة الى مصدريه الأساسيين : الكتاب الكريم والسنة النبوية على جهود الفلاسفة المسلمين وما استوعبوه من ثقافات سابقة حاولوا توفيقها مع الأصول الاسلامية . وقد حاول الباحثون العرب المعاصرون تلمس منهج متميز لتحديد الفكر الأخلاقي أو الفلسفة الأخلاقية في الاسلام وربما تعددت المناهج أو قل الرؤى المختلفة التي يقدمها هؤلاء لتناول الفكر الأخلاقي . ومن هنا نستطيع أن نميز بين المحاولات الآتيه :

— لتناول الأخلاق الفلسفية في الاسلام .

— جهود محمد يوسف موسى في تتبع فلسفة الأخلاق في الاسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية .

— محاولة أحمد صبحي في تحديد نسق للفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي متميز عن النسق الارسطي .

— تحديد ماجد فخري لمعالم الفكر الأخلاقي العربي وبيان مراحله .

ـــ تتبع سحبان خليفات لمعالم التفكير الأخلاقى انطلاقا من رسالة الفارابى « التنبيه على سبيل السعادة » •

ـــ بيان ناجى التكريتى « للفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسلام » •

ـــ تأكيد وجود فلسفة اسلامية كما فعل عبد الحى قابيل فى « المذاهب الأخلاقيه فى الاسلام » •

ـــ السعى الى توسيع دائرة المنابع أو المصادر التى يستقى منها الدارسون عناصر « الفكر الأخلاقى فى الاسلام » كما لدى حامد طاهر •

ـــ الربط بين الفلسفة والأخلاق كما فى دراسات كل من : كمال جعفر ، مصطفى حلمى ، منصور رجب ، عبد الستار نصار ، سهير أبو وافية •

ـــ الربط بين العقيدة والأخلاق كما لدى أساتذة أصول الدين •

أولا ـــ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام :

تستحق جهود الدكتور محمد يوسف موسى دراسة تحليلية فقد قدم العديد من الدراسات الهامة فى الفلسفة الاسلامية مع تحقيق عدد هام من الكتب بالاضافة الى اسهامه بثلاثه دراسات فى مجال الأخلاق فى فترة الأربعينات والخمسينات فهو يعتبر من الرواد الذين لم يسبقهم أحد فى البحث والتاريخ لفلسفة الأخلاق فى الاسلام فقد أصدر عام ١٩٤٠ كتابه «تاريخ الأخلاق»[٣] ثم كتاب «فلسفة الأخلاق فى الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية » ١٩٤٢ الذى لاقى ترحيبا وتحليلا ونقاشا من أساتذة الجامعة مثل يوسف كرم[٤] وأصدر بعد ذلك كتابه الثالث « مباحث فى فلسفة الأخلاق »[٥] وقد طبع كل منهم طبعات متعددة •

يتضح من عناوين الكتب ان الأول دراسة عامة فى تاريخ الأخلاق أشاد بفضلها البعض وفضلها على غيرها من للدراسات الأخلاقية[٦] .
وقد بدأ الكتاب بمصر القديمة وانتهى بالأخلاق الحديثة التى ختمها بالأخلاق عند الاجتماعيين دون أن يذكر شيئا عن البير بابيه واسهاماته فى هـذا المجال ، وتكمن أهمية الكتاب فى انه الخطوة الأولى للكتابة التاريخية الشـاملة فى موضوع الأخلاق وان كان يتابع فيها الأخلاق بمفهومها اليونانى دون البحث أسبق من ذلك لدى الشعوب الشرقية .

ونجد نفس المؤلف فى كتابه الثانى فلسفة الأخلاق فى الاسلام بين مذاهب فلاسـفة الأخلاق البارزين وخصـائص كل منها ويرد ما فيها من فكر الى مصادرها فى الثقافات القديمة ممثلة فى أعلامها البارزين ، وعلى بيان مقدار أثر السابق فى اللاحق ، ومن أغراض هذه الدراسات ان نتبين أصول الفكرة الأخلاقية وتطورها ومبلغ ما كان لهذا وذاك من أساطين الأخلاق من ابتكار أو تعديل[٧] . وهـذا ما يؤكده يوسف كرم فى تعليقه على صدور الكتاب فى مجلة المقتطف بقوله : « أراد المؤلف ان يدرس ناحية من نواحى الفلسفة الاسلامية وان يرجع الى المصادر اليونانية التى استقى منها الاسلاميون »[٨] .

وقد مهد للدراسة بمقالة عن التفكير الأخلاقى فى الاسلام قبل عصر نقل الفلسفة الاغريقى الى العربية . فقد أضاف الى الطبعة الثانية عدة فصول عن الأخلاق فى الجاهليـة وآخر عن الأخلاق فى الاسلام قبل عصر الفلسفة وثالث عن التفكير الأخلاقى عند المتكلمين .

ويتكون الكتاب من خمس مقالات الأولى عن التفكير الفلسفى قبل عصر الفلسفة والثانية عن الحالة العامة فى عصور الفلاسفة والثالثة عن مسكوية أهم فلاسفة الأخلاق المسلمين والرابعة عن الغزالى والخامسة عن محى الدين ابن عربى .

وقد اختص كتابه الثالث « مباحث فى فلسفة الأخلاق » بعرض الموضوعات المختلفة والمشاكل الأساسية فى علم الأخلاق وتأتى أهمية دراسات الدكتور موسى فى كونها من الدراسات الأولى المبكرة فى هذا الميدان التى أسست له ووجهت الأنظار اليه وان كانت دراسات تقليدية تتابع النسق اليونانى وترد اليه اسهامات الفلاسفة المسلمين لذا جاءت الدراسات التالية لبيان مدى خصوصية « الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى » كما نجد فى دراسة الدكتور أحمد صبحى ٠

* * *

ثانيا : أحمد صبحى والبحث عن نسق أخلاقى :

يتناول الدكتور أحمد صبحى « الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى » فى اطار النظر والعمل لبيان موقف العقليون والذوقيون أو المتكلمون والصوفية منها، فهو يريد أن يعالج الأخلاق فى الفكر الاسلامى معالجة جديدة بعيدا عن تناولها التقليدى كامتداد للأخلاق اليونانية خاصة الأرسطية بغية ابراز اسهام الفلاسفة المسلمون وجهودهم فى مجال الأخلاق واذا كانت هذه الجهود لا تظهر فى أبحاث المستشرقين ومن تابعهم فى القول انه ليس فى الفكر الاسلامى نسق متكامل فى الأخلاق وان العقلية الاسلامية لم تسهم فى الفلسفة الخلقية بنصيب وانها ان أسهمت فقد اختلطت أقوالهم بنظريات ميتافيزيقية ونفسية فى العقل أو فى معراج النفس طلبا للسعادة وما ذلك فى البحث المتعارف عليه فى شىء[9] ٠

ويناقش أحمد صبحى فى كتابه قضايا عديدة حول : لماذا لم تحتل الدراسات الأخلاقية المكانة التى احتلتها سائر الدراسات ؟ وكيف وهى أقرب الموضوعات الى الدين لم تشغل اهتمام مفكرى الاسلام ؟ ويفترض ثلاثة افتراضات يقيم عليها بحثه الأول : انه لابد أن توجد

في الفلسفة الاسلامية دراسات في الأخلاق ، الثاني : انه لابد أن هناك عقبات تعذرت معها الرؤية والكشف عن هذه الدراسات الأخلاقية والثالث انه اذا تم التعرف على هـذه العقبات فلابد أن تسهم الفلسفة الأخلاقية لدى مفكري الاسلام بدور مماثل لدور فلاسفة اليونان أو المحدثين [١٠] • وفي الباب الأول مدخل الى الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي يناقش الرأي القائل انه ليس في الفلسفة الاسلامية أبحاث أخلاقية لأن المسلمين قد اكتفوا بتعليم النص — كتابا أو حديثا — وقد اغنتهم هـذه عن النظر العقلي أو البحث الفلسفي •

ويرى ان هـذا القول يتضمن تجاهلا تاما لتطور الزمن وتغير مقتضيات الحياة في بيئته صادفت المشكلات السياسية والاجتماعية وما يلزم عنها من نظر أخلاقي • كما ان الدين لم يكن حجرا على العقلية الاسلامية في البحث والتفكير فقد اشتملت الثقافة الاسلامية على علوم لا تكاد ترتبط بالدين وبالتالي فهو لا يحول دون البحث في المشكلات اخلاقية التي هي بطبيعتها أقرب العلوم الى الدين • وانطلاقا من ان الباحثين غالبا ما ينظرون الى نتاج العقلية الاسلامية في ضوء أرسطو ومن ثم فاما أن توجد لدى المسلمين أبحاث ارسطالية أو لا توجد أبحاث على الاطلاق يؤكد أن نتاج العقلية الاسلامية انبعاث عقلي داخلي يعبر عن الروح الحضاري للأمة • ومن ثم وجب التقصي عن الاتجاهات الأخلاقية في صميم معترك الحياة الاسلامية وما كان معبرا عن العقلية الاسلامية وليس بين تلك الدراسات المنقولة عن الفلسفة اليونانية والتي لم تتمثلها الروح الاسلامية في أغلب الأحيان [١١] •

ويبدو العنوان الذي يحدده أحمد صبحي للفصل الثاني ذو دلالة للبحث عامة فهو يبحث « في أن النسق الذي اختصه أرسطوا للأخلاق غير ملزم لكل اتجاه أخلاقي » وصولا الى اثبات امكان قيام أخلاق

على غير النسق الذين اختطه أرسطو حين أراد فصل الأصول الميتافيزيقية عن الأخلاق بدعوى استقلال العلم وامكان العمل . وبالتالى يتجه الى القول بضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية لامكان قيام فلسفة أخلاقية . وان هذا التسليم لا يفقد الأخلاق جوهرها لسببين :

فقد سبق ان أقام كانط فلسفته الأخلاقية على أسس ميتافيزيقية والثانى ان كثيرا من الاتجاهات الأخلاقية قديما وحديثا يشوبها التفكير الدينى واحتفظت بمكانتها داخل دائرة البحث الأخلاقى[12] .

ويلخص من ذلك الى أن النظر سابق على العمل وان الاعتقاد يتقدم السلوك وان النسق اللازم لدراسة الأخلاق لدى مفكرى الاسلام وان استوجب استناد القيم الأخلاقية الى أصول ميتافيزيقية فما ذلك الا لأن السلوك لابد أن يتسق مع الاعتقاد ولأن الأخلاق لازمة عن الميتافيزيقا منطقيا لاحقة عليها زمنيا . ويحدد أحمد صبحى المنهج اللازم لبحث المشكلة الأخلاقية اتساقا مع روح الفكر الاسلامى حيث الانتقال من أصول الاعتقاد الى قواعد العمل وحيث الايمان يحدد السلوك ومن ثم فان الكلاميات تسبق فقه العبادات والمعاملات ويضيف مقابل أصول الاعتقاد و ميتافيزيقا الأخلاق مشكلات العمل التى يجب أن يشملها البحث الفلسفى فى المشكلة الأخلاقية وبذلك يتكامل النسق اللازم لدراسة الأخلاق حين يشتمل على النظر والعمل أو الاعتقاد والسلوك[13] .

ويمكن القول ان الدراسة التى نحن بصددها تشتغل بالأخلاق عند المتكلمين والصوفية فى اطار نسق متكامل تلافيا للنقص القائم فى الدراسات الأخلاقية الاسلامية أو تلاشيها ضمن موضوعات أخرى . لقد أغفلت دراسات الباحثين حول التصوف المكانة التى يشغلها الصوفية باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للاتجاه الحدسى فى الأخلاق كذلك المتكلمين بوصفهم معبرين عن المذهب العقلى فى الأخلاق .

وهو يعرض موضـــوعه فى ثلاثة مراحل : أولا : ميتافيزيقا الأخلاق أو أصول الاعتقاد •

ثانيا : مقتضيات أو مسلمات الأخلاق من الاعتقاد الى النظر •
ثالثا : أصول العمل وقواعد السلوك (من النظر الى العمل)[14] •

يتناول فى الجزء الأول : المشكلة الأخلاقية لدى العقليين ويعرض فى تمهيد للمعتزلة أصـــحاب المذهب العقلى فى الفكر الاسلامى حيث يتناول ميتافيزيقا الأخلاق أو أصول الاعتقاد لديهم • ثم يتناول فى الباب الثانى فلسفتهم الأخلاقية فى خمسة فصول :

الأول : من ميتافيزيقا الأخلاق الى الفلســـفة الأخلاقية (من الاعتقاد الى النظر) •

الثانى : فى أن الأفعال تحسن أو تقبح لذاتها •

الثالث : فى حرية ارادة الانسان « مسلمة الأخلاق الأساسية » •

الرابع : فى الأفعال المتولدة •

الخامس : المفاهيم الأخلاقية فيما يتعلق بمعاد الانسان ومماته ثم يعرض للأصل العلمى الوحيد فى فلســـفة المعتزلة الأخلاقية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر • حتى ينتقل للجزء الثانى من الدراسة الذى يبحث فى المشكلة الخلقية لدى الذوقيين فى الاسلام • وبعد تمهيد فى ان الصـــوفية هم الذوقيون فى الاســـلام يعرض فى البـــاب الأول لميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية فى فصول ثلاثة •

الأول فى أن التجارب الذوقية والنظريات الفلسفية فى التصوف لا تصلح كى تقيم أن تكون ميتافيزيقا أخلاق • والثانى فى أن ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية المعتدلين ليست تصوفية وانما كلامية أشعرية

والثالث يبين ان الأصل الجامع فى التصــوف المتدل هو فهم خاص للحسرية .

وينتقل المؤلف فى الباب الثانى من الميتافيزيقا الى العمل حيث يقدم لنا فى فصلين (مقتضيات العمل) الأول . فى ضرورة الشيخ للمريد والثانى فى أن الذكر وسـيلة الصوفية لتطهير النفس وقطــع العلائق بشواغل الدنيا . ويدور الباب الثالث حول مشكلة العمل فى ستة فصول الأول بداية الطريق (التوبة) والثانى فى ضرورة معرفة خطرات القلوب باعتبارها بواعث الأعمال والثالث فى ان الأفعال تحسن أو تقبح بالنية والرابع فى ان لا قيام للاخلاق الا بتطهير النفس من خفايا الآفات والخامس فى أن الفروض الدينية تنطوى على معنى خلقية والسادس فى ان الأخلاق تتخلل المقامات والأحوال .

ويضيف فى النهاية جزء تكميلى من فصلين بعنوان مذاهب تلفيقية الأول عن اخــوان الصفا والثــانى عن مســكوية أكبر أخلاقى الفكر الاســلامى .

* * *

ثالثا ــ ماجد فخرى : طبيعة وتطور الفكر الأخلاقى العربى :

يقدم الدكتور ماجد فخرى دراسات عديدة للفكر الأخلاقى العربى ويحلل طبيعة هــذا الفكر ويبين مقــوماته ويصيف اتجاهاته ويتوقف عند علاقته بالأخلاق اليونانية . يتضح ذلك فى مقدمة كتابه الفكر الأخلاقى العربى وفى غيره من أبحاث . واذا كان قد خصص دراسته فى « دراسات أسلامية » لاثر الأفلاطونية ونتائجها على الأخلاق عند مسكوية The platonism of Miskawayh and its implications for his Elhics ودرســاته فى الكتــاب التذكــارى عن الفــارابى « فلســفة الفارابى الخلقية وصـلتها بالأخلاق النيقوماخيــة »(٧٧) و « فلسفة ابن رشــد الأخلاقية وتعليقاته على أخلاق أرسطو » وقد

تناول الفكر الأخلاقي العربي بالتحليل والدراسة في مقدمة كتابه الذي يحمل نفس العنوان وهو نصوص اختارها وقدم لها بدراسة تفصيلية أوضح فيها طبيعة هـذا الفكر ومراحل تطوره واتجاهاته الرئيسية •

فالنتاج العربي في الأخلاق — وهو نتاج ضخم لم يتناوله العلماء بعد بما يستحقه من العناية والدرس — ينقسم الى قسمين رئيسيين الأدب الخلقي والفكر الخلقي • يتمثل الأول في كتابات مثل الأدب الصغير ، الأدب الكبير لعبد الله بن المقفع [١٧] وبصورة أوضح لدى كل من العامري (ت ٣٨١ هـ) في السعادة والأسعاد والسجستاني (ت ٣٩١ هـ) في صوان الحكمة ومسكوية في الحكمة الخالدة التي يمكن اعتبارها أفضل نموذج لهذا الضرب من الأدب الخلقي الجامع •

ويقابل هـذا القسم قسما آخر أسماه الفكر الخلقي ويمثل له بالرسالة المنسوبة الى الحسن البصري في مسألة القدر[١٨] حيث تجد فيها أقدم محاولة بالعربية لمعالجة مسألة الحرية ولاختيار وصلتها بالقضاء والعدل الالهيين • وكذلك بعض المؤلفات المسوبة الى علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة مثال بعض أجزاء المغنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار[١٩] وأدب الدنيا والدين للماوردي والأخلاق والسير لابن حزم وميزان العمل للغزالي • والروح والنفس لفخر الدين الرازي • « فهذه المؤلفات كما يرى تدخل جميعا في نطاق المؤلفات الخلقية الفكرية وان كان بعضها يتصف كذلك بصفة أدبية أو بيانية خاصة »[٢٠] •

ويضيف الى هـذه الطائفة من النصوص مجموعة أخرى هي « نصوص فلسفية بالمعنى الأصيل » غلب عليها الطابع اليوناني المتصل في نهاية الأمر بكتاب ارسطو في الأخلاق مقرونا بعدد من الشروح اليونانية المتأخرة • ويذكر من هذه النصوص : رسالة الكندي في الحيلة في دفع الأحزان التي يغلب عليها طابع رواقي سقراطي

ورسالة أبو بكر الرازى « الطب الروحانى » وفصول منتزعة من علم الأخلاق للفارابى وتهذيب الأخلاق ليحى بن عدى • وكذا « تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق » لمسكويه وهى بالفعل أهم النصوص الخلقية التى وصلتنا بالعربيـــة •

ويقدم ماجد فخرى فى أشارة سريعة « تطور الفكر الأخلاقى العربى والمراحل التى مر بها ابتداء من القرن الأول للهجرة (الثامن الميلادى) حتى الخامس (الحادى عشر الميلادى) الذى يمثل العصر الذهبى فى تاريخ الحضـــارة والفكر العربيين موضحا غلبة الطـــابع الارســـطوطالى على علم الأخلاق عندهم »[٢١] كما يتضح من أقدم تعريف تقع عليه فى المصـــادر العربية فى أحصاء العلوم للفارابى [٢٢]•

ويوضح ان مســيرة الفكر الخلقى بمعناه العـــام تبدأ بالقرآن والحديث اللذين رسما الاطار العام للحياة الدينية والدنيوية الصالحة والقواعد التى ينبغى أن ترتكز عليها • ويحدد ثلاث فئات : الفقهـــاء والمتكلمون والفلاسفة عملوا على أســـباغ خاصة التماسك المنطقى على النظرة الاسلامية الى الحياة وعلى ابراز الجوانب الانسانية الأصلية الى تلك النبرة ويرى أن الفلسفة والمنطق اليونانى ـــ لعبا دورا فعالا فى هذا • « وكان من نتائج الالتزام بهذه الطريقة الجديدة تسرب العناصر الانســـانية والنظرية المجردة الى صلب هذا التفكير وتداخلها مع العناصر الشرعية المستمدة من القرآن والحديث » [٢٣] •

ويذكر لنا أربعة مراحل لتطور هذا الفكر هى :

١ ـــ المرحلة الأولى وقد تميزت بالتوفر على معالجة المشـــكلات الخلقية الناجمة عن تدبير النصوص الشرعية ولا سيما مدلول العدل الالهى والتبعة البشرية أبتـــداء من القرن الثانى للهجـــرة (الثامن الميلادى) كما نجد فى رسالة القدر للحسن البصرى • ولم يقتصر

المتكلمون الأوائل على مسألة القدر وتفريعاتها بل تطرقوا الى قضايا خلقية أخرى تعكس التأثيرات الفلسفية التي تعرضوا لها كمعرفة الخير والشر وماهية الفعل وصلته بالفاعل وغيرها •

٢ ـ المرحلة الثانية فتعكس فيما يرى ـ التفاعل بين الفكر الديني الاسلامي والفكر الفلسفي اليوناني ومن الشواهد على ذلك مؤلفات الكندي والرازي وهما من أوائل الفلاسفة الخلقيين فهي تعكس التأثيرات الرواقية السقراطية التي أخذت تتسرب الى العالم الاسلامي في مطلع القرن الثالث •

٣ ـ اما المرحلة الثالثة فتعكس بصورة واضحة تأثير « الأخلاق النيقوماخية » لارسطو وبعض الشروح المتأخرة التي اقترنت بها في العربية خاصة شرح فرفوريوس الصوري ـ الذي أثر تأثيرا هاما في تطور الفكر الخلقي الاسلامي الذي أمتزجت فيه العناصر المشائية بالعناصر الرواقية والفيثاغورية والافلاطونية المحدثة ، ويضاف أثر فيلسوف يوناني متأخر هو جالينوس الطبيب الاسكندراني المعروف (ت ٢٠٠م) الذي الف كتابا في الأخلاق كان له تأثيره في الفكر العربي •

ويمكن أن نتبين خصائص هذا التأويل اليوناني المتأخر لفلسفة ارسطو الخلقية كما يتجلى في النصوص العربية حيث يتسم بالآتي :

ـ تقرير جوهرية النفس واستقلالها على البدن على غرار افلاطون •

ـ تبويب الفضائل الخلقية تبويبا رباعيا متصلا بنظرية أفلاطون في الفضيلة ثم التطرق من ذلك الى تفريغ هذه الفضائل على أسس رواقية ومشائية •

ـــ اعتبار السعادة أو الخير البشرى الأقصى عبارة عن « التأله » أو اللحاق بالعالم العقلى على غرار أفلوطين وأصحابه وإضفاء طابع صوفى روحانى واضح على هــذا الهدف الأخير لكل جهد بشرى علميا كان أو عمليا (٣٤) .

ويعبر عن هذه المرحلة مسكويه « أعظم علم من اعلام الفكر الخلقى فى مرحلته هذه » الذى كان له ابلغ الأثر فى تطور الفلسفة الأخلاقية فى الاسلام (٣٥) فقد نسج على منواله كل من نصير الدين الطوسى (ت ٦٧٢) فى « أخلاق ناصرى » وجلال الدين الدوانى (ت ٩٠٧ هـ) فى « أخلاق جلالى » المعــروف بـــ « لوامع الاشراق فى مكــارم الأخلاق » .

٤ ـــ وتتصف المرحلة الرابعة بالعمل على دمج الجانب الفلسفى بالجانب الدينى والصوفى لذا فان مؤلفى هذه المرحلة أشــد حرصا على تحرى النظائر الشرعية فى القرآن والحديث للمفاهيم أو القضايا الخلقية . كما نجد فى ميزان « العمل » للغزالى « وأدب الدنيا والدين » للماوردى فالكتاب الأول يمتاز « بتجرد صاحبه للتوفيق بين الفلسفة الخلقية اليونانية والتصوف الاسلامى توفيقا محكما لم يضارعه فيه أحد » أما كتاب المــاوردى فيتصف بالاضافة الى العناية بالتقريب بين الجانب الدينى والفلسفى بهيمنة الروح الشرعية والأدبية عليه (٣٦) .

ويضيف ماجد فخرى نماذج أخرى لهذه المرحلة مثل : « الأخلاق والســـير » لابن حزم الذى يمتاز بالتأملات الخلقيـــة والتحليلات السيكولوجية وكتاب « النفس والروح » لفخر الدين الرازى الذى يتوفر على تحليل قوى النفس وتحديد مرتبة الانســـان من مراتب الموجـــودات .

وتأتى أهمية جهد الدكتور فخرى فى تقديم مجموعة هامة من النصــــوص الأخلاقية لم تعـــد فى متناول الأيدى يقدمها للباحثين

والدارسين تأكيداً لما أورده من تحليلات وتوضيحاً لما قدمه من افكار حول قلة العنايه بالفكر الأخلاقي العربي من جهه وارتباطه في جانبه الفلسفي بنتاج الثقافات الأخرى تماما مثل ارتباطه بما جاء في القرآن والسنه فهو يدين خاصه بما لدى الفلاسفه بما قدمه اليونان وفي مقدمتهم ارسطو في شروحه المتأخرة . كما يتضح ذلك في دراسته فلسفه ابن رشد الأخلاقية التي قدمها في الذكرى المئوية الثامنة له بالجزائر ١٩٧٨ ونشر التعليقات التي قام بها ابن رشد على أخلاق أرسطو .

* * *

رابعا : سحبان خليفات وتحقيق التراث الأخلاقي

ويتوفر الدكتور سحبان خليفات على الدراسات الأخلاقية لدى فلاسفة الاسلام خاصة الفارابي [٢٧] . بعد انتهى من دراسة الأخلاق الغربية في أحدث تطورتها [٢٨] . وهو يوزع جهوده بين التأليف والتحقيق ويهتم خاصة بالأخلاق لدى فلاسفة الاسلام خاصة المنطقتين منهم مثل الفارابي ويحيي بن عدي وأبو سليمان المنطقي السجستاني وبينما درس وحقق « مقالات يحيى بن عدي الفلسفية » [٢٩] وقدم لنا فلسفة أبي سليمان المنطقي السجستاني [٣٠] فقد تناول فلسفة الفارابي الأخلاقية من خلال تحقيقه ودراسته « رسالة التنبيه على سبيل السعادة » وبالطبع فان تقديم وتحقيق التراث الأخلاقي لفلاسفة الاسلام يأتي بالضرورة سابقا على محاولة دراسته بل يساعد ويؤسس على هذه الدراسة وقد سار الدكتور سحبان في هذا الاتجاه باذلا جهدا كبيرا في تتبع الكتابات العربية الاسلامية في الأخلاق .

ويقدم لنا خليفات « مقدمة نقدية لرسالة التنبيه على سبيل السعادة » في الفصل الأول من دراسته حول الرسالة حيث يقوم أولا بـ « تحقيق عنوان الرسالة فقد وردت في كتب التراجم القديمة بعناوين مختلفة . لذا فهو يعمل على تحديد العنوان الأصلي الذي أعطاه الفارابي لمؤلفه من خلال الفحص النقدي للأخبار التاريخية [٣١]

ويقوم ثانيا باثبات صحة نسبه الرساله للفارابي • « بعد تحقيق عنوان الرسالة وبيان أن للفارابي رسالة بهذا العنوان [يرى من الضروري] الانتقال الى اثبات أن « المساده » التي بين ايدينا هي من تأليفه يقينا[٣٢] وبدا فهو يقابل موضوعات الرساله بما في مؤلفات الفارابي من موضوعات وقضايا وعبارات حتى تبين مدى التماثل والتشابه بينهما وذلك في الموضوعات التالية : تعريف السعادة ، سبيل ، نيل السعادة ، اللذة سعادة زائفة ، السمة الحيادية للطبيعة البشرية — الخلق عادة مكتسبة بالتكرار ، دور التكرار والعادة في «الاخلاق والكتابه» ، طرق تعليم الفضيلة، التقابل بين الطب والأخلاق، الأمثلة على الفعل المتوسط الفاضل ، أقسام القوة الناطقة والعلوم المتعلقة بكل واحد منها ، معاني الفعل ، فائدة علم المنطق والنحو الأوائل والبديهيات • ويحدد لنا أغراض المقارنات السابقة ونتائجها بقوله : « يتمثل الغرض من المقارنات السابقة في تحديد النصوص المتطابقة أو شبه المتطابقه في كل من « رسالة التنبيه » ومؤلفات الفارابي الأخرى المعروفة بحيث نتخذ من هذا الأمر عند ثبوته دليلا ممتازا على صحة نسبة الرسالة التي تحققها للفارابي[٣٣] • ثم تتناول بعد ذلك زمن كتابة الرسالة بالمقارنة مع مؤلفات الفارابي ويرى أنها تأتي في فترة متأخرة من كتابات الفارابي وتمثل أكمل وأنضج كتاباته •

ويتناول في الفصل الثاني مصادر رسالة التنبيه على سبيل السعادة أولا في مؤلفات الفارابي • ثم المصادر العربية الاسلامية ثم المصادر اليونانية فهناك الرسالة تأثير جلي بأفلاطون الذي بحث تحت عنوان «الخير» • ما سيعالجه ارسطو تحت عنوان « الغاية الانسانية» ويعالج الفارابي الخيرات كأصناف من الغايات موفقا بهذا بين موقفي افلاطون وارسطو • ويؤكد د • سحبان ان النظريات والعبارات الواردة في رسالة التنبيه تجسد الروح الارسطية تجسيدا واضحا [٣٤] • وبعد أن يبين الموضوعات والمواضع التي تتأثر بها الأخلاق عند الفارابي بالارسطية

يكرس فترة هامة لبيان أثر كتاب « الأخلاق الى نيقوماخوس » فى « رسالة التنبيه » (٣٥) .

ويبين فى الفصل الثالث أثر رسالة التنبيه على سبيل السعادة فى الفكر الفلسفى فى الاسلام . لقد ظلت « رسالة التنبيه » فى حدود الشواهد الموضوعية المتاحة لنا ــ مؤثرة فى الفكر الفلسفى فى الاسلام قرونا ثلاثة . وربما يرجع امحاء تأثيرها بعد هذا التاريخ الى هيمنة اللاعقلانية الصوفية على العقل المسلم عموما . ولقد إستطاع المؤلف أن يقف على بعض المؤلفات التى نقلت عن « الرسالة » (٣٦) نصوص طويلة أو قصيرة ، عبارات أو أفكار ويبين أن كل هذه المؤلفات التى يذكرها انا لم تذكر اسم الفارابى من قريب أو بعيد . نجد ذلك لدى كل من :

يحيى بن عدى (٢٨٠ ــ ٣٦٤ هـ) ، أبو سليمان المنطقى السجستانى (ت ٣٨٠ هـ) أبو الحسن العامرى (ت ٣٨١ هـ) أبو عبد الله الخوارزمى (ت ٣٨٧ هـ ــ ٩٩٧ م) الراغب الاصفهانى (ت ٥٠٢ هـ) . أبو حامد الغزالى (٤٥٠ ــ ٥٠٥ هـ) ابن باجة (ح ٤٠٠ هـ ــ ٥٣٣ ــ) الشهر ستانى (٤٧٩ ــ ٥٤٨ هـ) موفق الدين عبد اللطيف البغدادى (٥٥٧ ــ ٦٢٩ هـ) ابن أبى الربيع ، ابن رشد (٥٢٠ ــ ٥٩٥ هـ) .

ويصف فى الفصل الرابع مخطوطات رسالة التنبيه على سبيل السعادة وبين أسس تحقيق النص (٣٧) . ويقدم فى الفصل الخامس عرض عام لموضوع رسالة التنبيه . فالرسالة تعالج عددا كبيرا من القضايا الفلسفية المختلفة بايجاز ودقة يحددها لنا الدكتور خليفات فى الآتى :

أولا : القيمة الذاتيـة .

ثانيا : كيفية نيل السـعادة .

ثالثا : شروط الجميل .

رابعا : القدرات الانسانية وصلتها بأفعالنا .

خامسا : نظرية الوسـط الفاضل ، وتتناول : ماهية الوسـط الفاضل ، كيفية الوصول اليه ، التحقق من فعل الوسط الفاضل ، التحذير عن اشباه الوسط الفاضل ، أقسام اللذة .

سادسـا : تصنيف المدركات والصنائع والعلوم . وتشمل أقسام الفلسفة ، صناعة المنطق ، المنطق والنحو ، أوليات المنطق .

ثم يقدم لنا نص الرسالة محققا (٣٨) تحقيقا يتسم بالدقة اعتمادا على مخطوطات تسعة توجد للرسالة .

* * *

خامسا : ناجي التكريتي والتفسير الافلاطوني للأخلاق في الاسـلام

ويسهم الدكتور ناجي التكريتي وهو من الأسـاتذة العراقيين المتعمقين في درس الفلسفة الأخلاقية بعدد من الدراسات عن الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الاسلام وقد تنوعت أبحاثه بين الدراسة والتحقيق وتعددت كتاباته بالعربية والانجليزية . ويمكن أن نشير الى اسهاماته في مجال فلسفة الأخلاق والتي تتمثل في الآتي :

ـ الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام (٣٩) .

ـ الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع مع تحقيق كتابه سلوك المـالك في تدبير الممالك (٤٠) .

ـ فلسفة الأخلاق (ص ٢٨٩ ـ ٣٤٨) الفصل الرابع من كتاب حضارة العراق .

ـ أصل الدولة والمجتمع عند الفارابي ، دراسات عربية واسلامية ، بغداد ١٩٨٣

ـ الأخلاق في الجاهلية ، حولية كلية الآداب جامعة بغداد ١٩٨٣ بالانجليزية .

ـ ابن حزم بين الدين والفلسفة في كتاب الأخلاق ، مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العدد ١٣ عام ١٩٧٦

ـ المعنى الأخلاقي للصداقة في الفلسفة الإسلامية ، مجلة المجمع العلمي العراقي المجلد الحادي والثلاثون عام ١٩٨٠

يهتم الدكتور التكريتي برصد الفكر الأخلاقي العربي الاسلامي بمعنى الرحب الذي يشمل ما يطلق عليه أرسطو العلوم العملية ، الأخلاق والسياسة كما يظهر في دراسته عن ابن أبي الربيع والفارابي بل يحاول أن يؤسس للأخلاق الإسلامية بما سبقها لدى العرب في الجاهلية كما نجد في بحثه عن فلسفة الأخلاق في كتاب حضارة العراق الذي يبدأ بتمهيد في معنى وتعريف الأخلاق ، ثم بيان الأخلاق العربية قبل الاسلام كما تجلت في الأمثال والأشعار التي أوضحت لنا المثل العليا العربية مثل الشجاعة واكرام الضيف وحفظ العهد وضبط النفس عند الغضب ثم يتناول الأخلاق القرآنية والأخلاق في الحديث النبوي ويقف عند بعض الشخصيات الأخلاقية في الإسلام مثل : الحسن البصري والجاحظ والماوردي حتى يصل الى فلاسفة الإسلام (٤٣) . ونجد أيضا الاهتمام بالأخلاق في الجاهلية في دراسة بالانجليزية تحمل نفس العنوان .

الا أن الملاحظ في دراسات التكريتي الاهتمام بفلاسفة المسلمين الذي يوسع من فهمنا لهم حتى يشمل مفكري الاسلام من : فلاسفة متكلمين وفقهاء وصوفية وأدباء . ويتضح ذلك في كتابه الأساس الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام ومع هذا فالملاحظ

عليه فى كتاباته تأكيده الدائم على الأسس اليونانية للفلسفة فى الاسلام وعدم تصور فلسفة اسلامية ذات خصوصية مستقلة عن جهود اليونان ومن هذا المنطلق نعرض لكتابه الذى يؤكد هذه الحقيقة بل يقصرها فقط على النزعه الافلاطونيه ذات التأثير القوى على مفكرى الاسلام . لقد كان الرأى السائد عند « رينا » و « مونك » ويسعى التكريتى الى معارضة ذلك حيث يرى تيارا افلاطونيا قويا يسير بجانب التيار الارسطى ولا يقل عنه قوة وأهمية ، بل أنه يرى أن الفلاسفة المشائين فى الاسلام يبتعدون عن أرسطو ويسيطر عليهم أفلاطون خاصة فى مجال الأخلاق والسياسة . وهناك من مؤرخى الفلسفة الثقات من تبينوا ذلك مثل : الشهر ستانى من القدماء وبينيس من المستشرقين ومحمود الخضيرى من المحدثين .

ويوضح التكريتى هذه الدعوى التى يقوم عليها بحثه خلال اثنى عشر فصلا تتناول على التوالى : الأخلاق الافلاطونية اليونانية ، فلسفة ارسطو الأخلاقية الوسائط التى انتقل بها فكر افلاطون الى المسلمين عبر المدارس الافلاطونية غير الاسلامية ، الأخلاق عند ابن المقفع ثم مدرسه الكندى الفلسفية التى تضم : البلخى ، ابن كرنيب أبو بكر الرازى فى الفصل السادس ومدرسة السجستانى : ابن عدى ، ابن الخمار ، العامرى ، التوحيدى فى الفصل السابع والفلاسفة المشائين : الفارابى ابن سينا أبو البركات البغدادى مسكويه ابن باجة ، ابن طفيل ويخصص الفصل التاسع لغلاة الشيعة الاسماعيلية . وتأتى الفصول الثلاثة الأخيرة لتتناول أثر افلاطون فى الفقهاء والمتكلمين والصوفية فالصوفية على اختلاف مدارسهم كانوا يرون فى أفلاطون شيخهم الأكبر ومعلمهم الأول .

الا أن هذه الدعوى تحتاج الى النقاش سواء فى فحواها العام أو فى تفصيلاتها الجزئية خاصة أنها تقوم على منهج « التأثير والتأثر » الذى يحتاج بدوره الى نقاش حيث تكتنفه كثيرا من المحاذير

وتحيط به عديد من المخاطر . والسؤال الآن ليس أيهما أكثر تأثيرا فى الفلسفة الاسلامية أفلاطون أم أرسطو ، فليست مهمتنا هى دحض هذه الفكرة أو اثبات الفكرة المقابلة القائلة بأرسطية التفكير الأخلاقى فى الاسلام . بل قضيتنا تنحصر فى ما هى خصائص الفلسفة الأخلاقية عند مفكرى الاسلام ، والى أى مدى كانت متأثرة باتجاهات يونانية سابقة عليها ، وما هى ملامح هــذه الاتجاهات وعلاقتها بالحضــارة العربية الاســلامية التى كان لها خصوصيتها ونسـقها الأخلاقى المستمد من الحضارة الاســلامية وعلومها المختلفة . وهذا يستدعى منا مناقشة فصول الكتاب وما جاء فيها من قضايا .

يتناول الفصل الأول من الدراسة «الأخلاق الأفلاطونية فى الفلسفة اليونانية » فى عــدة فقرات يؤخذ عليهـا عدم الالتفات الى التراث الأخلاقى الشرقى السابق عليها(٤٤) فهى تبدأ بالشعراء الأوائل هوميروس وهزيود والطبيعيين الأوائل ثم الأورفية والفيثاغورية ويتوقف عنــد السفسطائيين الذين مهدوا لقيام علم الأخلاق . وفى الفقرة الثانية الأخلاق السقراطية حيث يتابع جملة مؤرخى الفلسفة فى القول ان سقراط مؤسس علم الأخلاق . ثم يتحدث عن أفلاطون السقراطى ومصنفاته الأخلاقية ويؤخذ عليه اغفاله أهم محاورات أفلاطون الأخلاقية (الجمهورية) ثم يعرض للطبيعة والأخلاق ، ثم النفس ونظرية المثل ، فالفضيلة وفى الفقرة التاسعة الفن والأخلاق وأخيرا السياسة والأخلاق . ويخصص الفصل الثانى لبيان « فلسفة ارسطو الأخلاقية » .

ويحدثنا عن المدارس الأفلاطونية غير الاسلامية فى العــالم الاســلامي : الصابئة ، البراهمة ، الديصانية والكنائس المسيحية ، الهرامســة ويفصل الحديث عن فرق الصابئة ويذكر علمائهم وفى رصده لهذه المدارس يوضح اهتمامها بالفلسفة اليونانية عامة وفلسفة أفلاطون خاصة . أما تأثير أفلاطون فى مفكرى المسلمين فى مجال الأخلاق فهو ما لم يذكره ولا يذكر كيف كان هذا التأثير ومداه . وفى الفصل التالى

ريتي « انتقل التراث الأفلاطوني الى العالم الاسلامي » يشير فيه الى أن هذا الاتصال الهام تم مبكرا بين العرب قبل الاسلام وبين اليونان ، والاتصال الهام بدأ في عهد الأمويين وأفلاطون بالذات عرفه المسلمون مبكرا في زمن خالد بن يزيد . ويأتي الفصل الخامس وهو من أصغر فصول الكتاب عن « عبد الله بن المقفع » الذي حرص المؤلف على الحديث عنه بين مفكري الاسلام[٤٥] . وتمثل الفصول التالية أفلاطون الأخلاقي عند فلاسفة المسلمين .

يتناول الفصل السادس مدرسة الكندي الفلسفية أول مدرسة أفلاطونية في العالم الاسلامي ، والكندي أول فيلسوف اسلامي على النسق اليوناني . وقد كان يتصور أنه فيلسوف مشائي خالص لكن المؤلف يرى أن ظهور رسائله وطبعها التي أضواء كثيرة على حواشي فلسفته ولا شك أن جزءا كبيرا وهاما من تعده الفلسفة أرسطوطاليسي ولكن هناك جزء منها لا يقل في كمه وأهميته عن الجزء الأرسطي بحيث يمكننا أن نقول أن أساس فلسفة الكندي وركائزها أفلاطوني . ويرى التكريتي أن أوضح أثر لأفلاطون على الكندي هو نظريته في النفس فهي عنده جوهر روحاني الهي بسيط خالد أي كما ذهب أفلاطون . والكندي يذكر تقسيم أفلاطون لقوى النفس الى : النفس الشهوانية والغضبية والعقلية ، أما عن خلود النفس فيبرهن عليه الكندي بدليل أفلاطون[٤٦] ويتناول مدرسته الفلسفية أو من تابعه وأول هولاء هو أبو زيد البلخي الذي يظهر لنا من حديث التوحيدي فيلسوفا توفيقيا له كتاب في « أخلاق الأمم » والظاهر من أسلوب البلخي أنه أقرب الى طريقة الادباء منه الى الفلاسفة ثم يحدثنا عن ابن كرنيب ثم يتناول أخيرا أبو بكر الرازي فـ « فلسفة الرازي أفلاطونية واضحة بل لعله يمثل مدرسة أفلاطونية كاملة بين مفكري الاسلام . ويذكر لنا التكريتي آثار أفلاطون في فلسفة الرازي الميتافيزيقية والطبيعية ثم في فلسفته الأخلاقية ذلك الأثر الذي يظهر في كتابه « الطب الروحاني » « طب النفوس » والهام

فى حديثه عن الرازى هو بيان تأثيره فى الفيلسوف الأخلاقى المشهور مسكوية الذى اهتم بكتب الرازى خاصة الطب الروحانى ورسالته فى اللذة لهما أثر واضح فى كتابه « تهذيب الأخلاق » وفى رسالته فى اللذات والآلام • وفى رسالة الحسن بن الهيثم فى « طبيعتى اللذة والألم » وله أيضا تأثيره على اخوان الصفا ويحى بن عدى وبهذا يكون الرازى أكثر أفراد هذه المدرسة تأثيرا وتصنيفا فى الأخلاق بما لا يقاس بما لدى زميليه البلخى وابن كرنيب •

ويدور الفصل السابع على مدرسة السجستانى الفلسفية : يحى ابن عدى ، ابن أبى زرعة ، التوحيدى ، ابن الخمار ابن أبى السمح ومسكوية والعامرى والغريب ان يطلق عليها اسم السجستانى مع ان بن عدى من أساتذته • وقد بنى أعضاء المدرسة الأخلاق على معرفة النفس وخلودها كما تظهر لدى أفلاطون • « اما عن افلاطونية السجستانى فالواقع انه اطلع على الفلسفة اليونانية بصورة عامة الا أنه لم يكن أرسطيا بل كان أفلاطونيا واضحا • ويظهر أثر افلاطون عليه واضحا فى معالجته للنفس • أما السعادة عنده فتأتى من طريق الابتعاد عن الشهوات والتوجه نحو العقل •

والشخصية الثانية وهو فى الحقيقة ـ يعد شـ رأس المدرسة هو يحى بن عدى [٤٧] وما يهمنا هو كتابه « تهذيب الأخلاق » الذى يعتبر من الكتب الرائدة فى مجال فلسفة الأخلاق فالمؤلف عاش فى القرن الرابع الهجرى بينما الكتابات الأخلاقية ازدهرت بعد هذا التاريخ • ويولى التكريتى ابن عدى عناية خاصة ويحقق كتابه وينشره بالانجليزية • وابن عدى يؤمن ان الانسان يتميز بالعقل والفكر وعليه الا يتبع هواه فيميل عن طريق الكمال الذى لا يأتى الا عن طريق الارتياض بمكارم الأخلاق والابتعاد عن المساوىء • ويرى أن سبب اختلاف الأخلاق عند الناس هى النفس • وحين يعالج الفضائل والرذائل يذكر عشرين فضيلة وما يقابلها من الرذائل ويرى أن على الانسان أن يتفقد عيوبه

ويحاول اصلاحها ويتبع الأخلاق المحمودة ويعتاد ويتخلق بها • والانسان التام عنده هو الذى لم تفته فضيلة من الفضائل ولم تشنه رذيلة من الرذائل ».

ثم يعرض لبقية أفراد المدرسة ويذكر ابن الخمار حياته وكتبه ويتحدث عن الوجود وأنواعه ومعرفة الله ولا يذكر لنا اسهاماته الأخلاقية ان كانت له اسهامات • ثم يتناول العامرى صاحب كتابه السعادة والاسعاد فى السيرة الانسانية •• الذى يجمع بين دفتيه آراء أخلاق جامعة لمفكرى الغرب والشرق واليونان • ويؤكد افلاطونية العامرى فى أمر سعادة الانسان وتوازن قوى النفس والحياة الفاضلة ، واللذة عند العامرى وهى اللذة العقلية لأنها لذة المعرفة • وهو يفرق بين الخير والشر معتمدا على أفلاطون • وينتقل المؤلف من الحديث عن الأخلاق الى الحديث عن السياسة عند العامرى وهى تنقسم الى ثلاثة أقسام : سياسة الرئيس لنفسه وأسرته والثالث أمر رعيته وهذا التقسيم الثلاثى يتفق ومفهوم العلوم العملية عند أرسطو الذى ينقسم الى رياضة الانسان لنفسه (الأخلاق) وأهل منزله (تدبير المنزل) ورعاية (السياسة) وهذا ان صح يؤكد ارسطية العامرى وتلك حقيقة •

ويتناول فى النهاية أبو حيان التوحيدى الذى اطلع على الفلسفة اليونانية ونجدها فى كتاباته المتعددة : المقابسات ، الامتاع والمؤانسة ، الهوامل والشوامل •

ويخصص الفصل الثامن لبيان أثر أفلاطون فى الفلاسفة المشائين[٤٨] ويميز الدكتور التكريتى بين ارسطيتهم فى الميتافيزيقا والمنطق والطبيعيات وأفلاطونيتهم فى السياسة والأخلاق • وبالطبع هذا ينطبق على أول الفلاسفة الذين يعرض لهم وهو الفارابى الذى كان لأفلاطون أثر كبير عليه فى الأخلاق والسياسات • وينطبق نفس القول على ابن سينا الذى يتابع أرسطو فى أكثر كتبه الا انه أفلاطونى

مع أفلاطونية محدثة فى رسائله فى النفس ، ورسائله القصصية : رسالة الطير ، سلامان وابسال ، حى بن يقظان • ويتحدث عن السعادة والمراحل الواصلة اليها • ويعرض لنظرية ابن سينا فى النفس لكى يقيم على أساسها نظريته الأخلاقية التى تأثر فيها بأفلاطون • وما حدثنا به عن الفارابى وابن سينا نجده فى حديثه عن أبو البركات البغدادى الذى يحرص على بيان أفلاطونيته وان كان حديثه عنه ينصب على النفس لا الأخلاق •

ويتوقف — بعد ذلك — عند مسكويه الذى اتجه الى الأخلاق اتجاها كاملا وألف فيها عدة كتب : « تهذيب الأخلاق » الفوز الأصغر ، « السعادة » درس الفلسفة وتأثر بها بالاضافة لتضلعه فى الثقافة الفارسية ويعترف التكريتى ان مسكويه أقرب الى أرسطو فى كليات فلسفته الا انه يقترب كثيرا من فلسفته أفلاطون • وماذا لو كانت الأخلاق هى كليات فلسفته ؟ ثم يشير الى تأثر ابن باجة وابن طفيل بأفلاطون ويستثنى من ذلك ابن رشد الذى لا يذكره فى سياق حديثه عن الفلاسفة المشائين •

ويرصد فى الفصل التاسع «أفلاطون عند غلاة الشيعة الاسماعيلية خاصة أحمد الكيال (الذى يقول بالمثال الأفلاطونى ، والقرامطة كما يبدو فى رسائل جابر بن حيان تأثيرا أفلاطونيا • ورسائل اخوان الصفا ، وهى عمل اسماعيلى بحت كان يتخذ أداة لنشر الدعوة ذات أثر أفلاطونى فيما يتعلق بالنفس • ويدور الفصل العاشر « حول افلاطون الأخلاقى عند الفقهاء ويعرض نماذج من تأثروا بأفلاطون خاصة (الحب الأفلاطونى) الذى يتضح فى كتاب الفقيه ابن داود الظاهرى وطوق الحمامة لابن حزم • ثم يشير الى أهم الأفكار الأفلاطونية فى كتاب الأخلاق لابن حزم ، والروح لابن القيم الجوزية اذ كان الكتابان أثر أفلاطونى واضح • ويتناول فى الفصل الحادى عشر « أثر أفلاطون فى علم الكلام » خاصة وان علم الكلام يمثل عند البعض الحركة

الفلسفية الحقيقية فى الاسلام • ويلاحظ ان علماء الكلام لم يأخذوا بآراء أرسطو بل على العكس حاربوه حربا عنيفا ومن هنا اتجه علماء الكلام الى أفلاطون • ويتناول التكريتى تأثير أفلاطون على كل فرقة كلامية ويبدأ بالأشاعرة وخاصة الجوينى فى قوله بخلود النفس وروحانيتها وهى النظرية التى سيأخذ بها باقى الأشاعرة خاصة الغزالى • ويظهر أثر أفلاطون لدى المعتزلة • ان هناك تقاربا بين أفكار المعتزلة فى الاختيار وحرية الارادة وبين أفلاطون •

ويخصص الفصل الأخير لأثر أفلاطون الأخلاقى فى التصوف فقد عرف الصوفية نظريته فى خلود النفس خلال « فيدون » وقد كان أفلاطون المبشر الأول والبانى الحقيقى لعلم الأخلاق • والتصوف فى نهاية الأمر — مذهب أخلاقى لتطهير النفس ، بل ان تعريفات الرسالة القشيرية للتصوف التى جاءت على لسان كبار صوفية أهل السنة هى تعريفات أخلاقية • وقد اتخذ الصوفية على اختلاف مناحيهم من فكرة أفلاطون فى النفس أساسا لوضعهم فى المعراج الروحى • ويعرض لأبو طالب المكى ، والغزالى الذى تظهر لديه الأخلاق الأفلاطونية • ثم ابن عربى الذى أقام نظريته الأخلاقية على نظرية الوجود فوضع فكرة الانسان الكامل متأثرا بفكرة أفلاطون التشبه بالله ، وعند ابن عربى الطريق الى السعادة النفسية هو المعرفة الحقة وهو اميل الى المذهب الأفلاطونى • ويعرض لابن سبعين الذى يذكر أفلاطون فى رسائله • ويتناول آراء ابن سبعين فى النفس التى تتشابه وآراء أفلاطون • ثم السهروردى المقتول الذى يرى فى أفلاطون امام الحكمة ويقول « رئيسنا أفلاطون صاحب الأيد والنور » • وينهى الفصل بالحديث عن ابن عطاء الله السكندرى وأفلاطونيته • وفى خاتمة قصيرة جدا يؤكد على دعواه الأساسية بوجود تيار أخلاقى أفلاطونى تشمل معظم مفكرى الاسلام على اختلاف مدارسهم وعصورهم •

والحقيقة ان التكريتى فى جهده هذا يؤرخ لنا لتاريخ الفلسفة

الأخلاقية فى الاسلام وهو ميدان كتبت فيه عديد من الدراسات ويتضح هــذا فى دراسته عن الأخلاق التى قال فيها أو بمعنى أدق لم يتعرض لتلك الفكرة التى حاول التأكيد عليه فى دراسته التى تناولناها .

* * *

سادسا – المذاهب الأخلاقية فى الاسلام :

نتناول فى هــذه الفقرة ما قدمه كل من عبــد الحى قابيل فى « المذاهب الأخلاقية فى الاســلام »(٤٩) دراســة فى مذهب الواجب والسعادة ، وحامد طاهر فى « الفكر الأخلاقى فى الاســـلام »(٥٠) الذى يوسـع من مجال دراســة الفلسفة الأخلاقية لتشـمل الفكر بمعناها الواسـع .

يؤكد قابيل فى كتابه وجود فلسفة أخلاقية اسلامية ويرى أن من الظلم انكار هــذا الجانب الهام « بعد الدراسات المتعددة التى أعدها الباحثون فى مجال فلسفة الأخلاق الاســلامية ، يعد من باب التجاوز القول انه لا توجد فلسفة أخلاقية فى الفكر الاسلامي كما يعد من الجور اهمال هــذا الجانب الأصيل فى الفلسفة الاسلامية(٥١) وبالطبع تختلف هــذه المذاهب الأخلاقية عن الأخلاق القرآنية ، ذلك لان المؤلف يؤكد على وجود عناصر أخرى يونانية وغيرها مع المصادر الاسلامية . و « لا يمكن لاحد ان ينكر أن لهذه الفلسفة أصولا عميقة مردها الكتاب والسنة أولا » لكنه يضيف اليها ما سرى الى التراث الاسلامى من تعاليم الشعوب التى اعتنقت الاسلام فضلا عما أقره الاسلام من سنن العرب فى الجاهلية وما انتقل الى الثقافة الاسلامية من ثقافة يونانية ورومانية أو حكم هندية وفارسية » وهو هنا يختلف عمن يكتفون فقط بالقرآن والسنة . ويكرر هــذا المعنى ثانية فى قوله « لقد أشرنا من قبل الى عناية الكتاب والسنة بهذه الناحية ، ولكن من الخطأ أن نزعم ان هذين المصدرين الدينين يقدمان مذهبا أو مذاهب أخلاقية مكتملة فهما بلا شك دعامة لهدم المذاهب لكن علينا أن نلتمسها فى عمق وتفصيل لدى المفكرين الاسلاميين »(٥٢) .

وأهمية هـذه الدراسة بالاضافة الى متابعتها للجهود الأخلاقية لدى الشعوب الأخرى خاصة اليونان كمصدر للمذاهب الأخلاقية تأتى من التحليل الذى يقدمه المؤلف فى المقدمة والذى يحدد اتجاهين أساسيين فى الأخلاق الاسلامية الأول هو الإتجاه العملى السلوكى الذى نجده فى كثير من كتب الوصايا والنصائح والتوجيهات اعتماداً على الكتاب والسنة وتحمل معظم مؤلفات هـذا الاتجاه عنوان « مكارم الأخلاق » كما لدى ابن أبى الدنيا والخرائطى والطبرسى • ويشير الى نموذجين فى هـذا الاتجاه ابن حزم ورسالته ومداوة النفوس، والغزالى وكتابه أحيـاء علوم الدين ، الذى يعد بحق المرجع الأول لدارسى الأخلاق العملية فى الاسـلام ويذكر من دراسات المعاصرين كتاب جاد المولى « الخلق الكامل » والدراسة الأكثر عمقا للدكتور دراز « دستور الأخلاق فى القرآن » •

والاتجاه الثانى (النظرى) الذى يعرض للقضـايا والنظريات الأخلاقية كنظرية الخير والشر وفكرة الارادة والمسـؤولية أو الثواب والعقاب أو نظرية الواجب والسـعادة • وقد عرض لهذه المشـكلات الفلاسفة المشائين العرب • وهو يرى ان الأخلاق العملية لـا لها من صبغة دينية ظاهرة وان طغت على الأخلاق النظرية فانها لم تلغها »[٥٣] • ويرى ان هـذا الاتجاه النظرى الذى كتب فيه عديد من الدراسات الجادة لا يزال ذا سمة ويحتاج الى دراسة شاملة تلم شعثه وتبرز أوضح معالمه[٥٤] • ويبدو ان المؤلف ينتدب نفسه للقيـام بهذه المهمة وبعبارة أخرى فان كتابه يتدرج تحت هـذا الاتجاه الذى كتب فيه عبد العزيز عزت عن مسكوية ومحمد يوسف موسى عن فلسفة الأخلاق فى الاسـلام وأحمد صـبحى فى الفلسـفة الأخلاقية بين العقليين والذوقيين •

ويدور بحثه حول المذاهب الأخلاقية الكبرى وأخصها مذهب الواجب ومذهب السعادة • وقد قسم الدراسـة الى قسمين الأول ينصب على

مذهب الواجب فى الاسلام يبين فى الفصل الأول مدلوله وخصائصه وفى الثانى مصدر الالزام به وفى الثالث القانون الأخلاقى فى الإسلام وعالج الثانى مذهب السعادة عرض فى الفصل الأول الاتجاهات الرئيسية للسعادة عند اليونان وفى الفصل الثانى السعادة فى الكتاب والسنة وفى الثالث السعادة عند المتصوفة المسلمين وفى الرابع السعادة عند الفلاسفة المسلمين خاصة : الفارابى وابن سينا ومسكويه وابن باجه وابن طفيل .

ويرى حامد طاهر أيضا ان « الفكر الأخلاقي فى الاسلام » مازال رغم كثرة ما كتب فيه أشد الجوانب حاجة إلى اهتمام الدراسين المعاصرين فى العالم الاسلامى ليس فقط لأنه أولى من بقية الجوانب الأخرى وأكثرها خصبا وأشدها علاقة بحياة المجتمعات التى نعيش فيها ، وانما أيضا لأنه أكثرها غموضا وأقربها التصاقا بالحياة . ويرى ان الجانب الأخلاقى فى الاسلام يحتاج لكثير من الضبط والتحديد ، ويثير بعض الأسئلة التى مازالت تمثل ثغرات فى علم الأخلاق الاسلامى مثل ما هى حدود الطابع الفردى والجماعى فى الأخلاق الاسلامية وكيف يمكن اقامة الانسجام بينهما(٥٥) .

ويتساءل اذا كان الاسلام قد قدم مذهبا أخلاقيا متكاملا فما هى مصادر هذا المذهب وكيف يمكن استخلاصه وصياغته تمهيدا للدعوة الى تطبيقه فيما بعد ؟ ويرى أن محاولة الاجابة عن مثل هذه الأسئلة هى ما يجب ان تتجه اليه بالعمل جهود الدراسين المحدثين من أجل تحديد علم الأخلاق الاسلامى فى وقتنا الحاضر . ويرى ان الفكر الأخلاقى فى الاسلام لا يقتصر وجوده على أعمال الفلاسفة المسلمين وحدهم وانما هو متناثر فى كتابات الأدباء والفقهاء والصوفية والوعاظ وعلماء الكلام وهذا الفهم الجديد يضع الدارسين المحدثين على مصادر اسلامية أصيلة تتناول الأخلاق على عكس ما جرى عليه الدراسين حتى وقت قريب من اعتبار ان مسكويه أكبر ممثل للأخلاق فى الاسلام .

ويقدم حامد طاهر في كتابه عدة نماذج تقوم على مسلمة أولية في علم الأخلاق ... وهي ان الخلق في تحليله البسيط عبارة عن دافع وسلوك ومن هـذه المسلمة يمكن أن نميز بسهولة في هـذه النماذج عدة دوافع أخلاقية مثل (الحسد ، البخل) وعدد آخر من السلوك الأخلاقي مثل (آداب المجالسة ، آداب العالم والمتعلم)[٥٦] . يسعى حامد طاهر إذن الى توسيع دائرة المنابع أو المصادر التي يستقي منها الدارسون عناصر هـذا الفكر فجاءت بعض النماذج من كتابات الأدباء (ابن المقفع والجاحظ) وبعضها من الصوفية (المحاسبي والحكيم الترمذي) وبعضها من الفقهاء (ابن حزم) وبعضها من الوعاظ والمصلحين الاجتماعيين (ابن الجوزي) ولكنها جميعا نماذج أخلاقية في المقام الأول . وقد قدم لكل نموذج نبذة مختصرة عن الكاتب مع التركيز بصفة خاصة على منهجه .

وترتبط هاتين الدراستين بمجموعة أخرى من الدراسات تتناول الأخلاق في اطار تاريخ الفلسفة أو تدرس في سياق واحد الأخلاق الاسلامية مع أخلاق الفلسفة العربية ويمكن أن نشير بايجاز الى بعض هـذه الدراسات ونذكر أولا دراسات الدكتور كمال جعفر الأخلاقية وهي : « في الفلسفة والأخلاق » ١٩٦٨[٥٧] و « دراسات فلسفية وأخلاقية »[٥٨] ١٩٧٧ و « مدخل الى الأخلاق »[٥٩] ١٩٨٠ وهو القسم الثاني من كتابه في الفلسفة والأخلاق . حيث يعرض في خمسة فصول للأخلاق بشكل عام الأول مقدمات حول علم الأخلاق تمهيد ومقدمات ويتناول الفصل الثاني الأخلاق في الفكر اليوناني . والثالث « الأخلاق في الأفلاطونية المحدثة والرابع الأخلاق في الفلسفة الحديثة والخامس الأخلاق في المحيط الاسلامي في ميادين : الفلسفة وعلم الكلام والتصوف .

ويؤكد المؤلف في المقدمة حرصه على تقديم العمل في صورة مقارنة حيث يعرض أهم النقاط وأدق الفترات التي تمثل نقاط التحول

فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية • والحقيقة ان العمل يتضمن دراسة هامه عن الاخلاق فى الأفلاطونية المحدثة ربما تكون الوحيدة فى اللغة العربية وقد أفاد كمال جعفر الدراسات الأخلاقية من خلال مؤلفاته ومن خلال اشرافه على عدة أبحاث هامة فى فلسفة الأخلاق فى الاسلام مثل

بحث مقداد يالجن : فلسفة التربيه الأخلاقية الاسلامية •

بحث محمد يوسف بن الحاج : المنهج الصوفى فى الأخلاق •

بحث أبو اليزيد العجمى : الوجهــة الأخلاقية لصــوفية القرن الثالث الهجرى •

ونجد نفس الموقف لدى الدكتور محمد عبد الستار نصار فى كتابه « دراســات فى فلســفة الأخلاق »[10] الذى يرى ان الأخلاق هى الأساس فى بناء الأمة ، ولن يتأتى ذلك الا اذا تكون لدينا رصيد من الدراسة النظرية لهذا العلم ومن هنا فهو يقدم دراسته هــذه من أجل ابراز أهم الاتجاهات السائدة فى الأخلاق والموازنة بينها ونقدها مع بيان أصولها وما يتصل بذلك من مباحث الدراسة النظرية وبجانب هذا يتناول الجانب العملى للأخلاق الذى يتجلى فى دراسة الفضــائل والحقوق والواجبات • وهو لا يغفل الجانب التاريخى لعلم الأخلاق وتطوره منذ القديم حتى عصورنا الحاضرة وأن كان هــذا الجانب لا يأخذ نفس درجة الاهتمام التى يوليها المؤلف للجانب الموضوعى • لذلك تأتى دراســته فى قسمين الأول : الجانب الموضــوعى ويقع فى ثلاثة عشر فصلا والثانى التاريخى فى ستة فصول •

يتناول الفصل الأول من الباب الأول مدخل عام الى علم الأخلاق يعرض لتعريفه وموضوعه وتقسيمه الى نظرى وعملى وغايته وثمرته وصلته بغيره من العلوم ويعرض الفصل الثانى لمشكلة الأخلاق بين المعياريه والواقعية والثالث الأخلاق بين النظــرية والتطبيق والرابع

الحقيقة الأخلاقية بين الإطلاق والنسبية • والخامس للخلق : تعريفه وتكوينه ويدور الفصل السادس حول الوراثة والبيئة وأثرهما فى تكوين الخلق ويخصص السابع لـ « مقياس الواجب » والثامن « مقياس الغاية » والتاسع « مقياس الكمال » والعاشر « الضمير والحادى عشر « المثل الأعلى » والثانى عشر « العلاقة بين الفرد والمجتمع » والثالث عشر « الأخلاق العملية » •

ويخصص القسم الثانى للجانب التاريخى فى دراسة الأخلاق فى ستة فصول الأول منها « الأخلاق فى بلاد الشرق » يليه البحث الخلقى عند الأغريق والرومان الفصل الثانى والفصل الثالث الأخلاق فى ظل المسيحية ويستفيض فى الفصل الرابع فى الحديث عن الأخلاق فى ظل الاسلام حيث يعرض بعد التمهيد للأسس الأخلاقية كما جاء بها القرآن الكريم ويتحدث عن الالزام الخلقى من نظر القرآن والمسؤولية الخلقية وعناصرها والحكم الأخلاقى والجانب العملى فى الأخلاق القرآنية ثم الأخلاق عند مفكرى الاسلام : الكندى والفارابى واخوان الصفا ومسكويه والغزالى وابن باجة وابن طفيل • ويدور الفصل الخامس حول « الفلسفة الخلقية فى العصر الحديث » ويمر سريعا فى الفصل السادس والأخير على الأخلاق فى الفكر المعاصر •

وتأتى دراسة د• مصطفى حلمى « الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام »[٦١] فى نفس الاطار والمقصود بالفلاسفة هنا الفلاسفة الغربيين ومن هنا تأتى الدراسة فى بابين الأول فى ثلاثة فصول تشمل على التوالى تعريف علم الأخلاق وصلته بالعلوم الأخرى والثانى الأخلاق عند بعض فلاسفة اليونان : سقراط ، أفلاطون ، أرسطو والرواقية والثالث يتناول « مذاهب أخلاقية فى الفلسفة الحديثة » يعرض فيه لمذهب المنفعة العامة وللأخلاق فى البراجماتية والأخلاق عند الفلاسفة الوضعين وفى الماركسية وأخلاق الضمير عند بطلر والواجب عند كانط •

ويتناول الباب الثاني في فصلين المذاهب الأخلاقية في الفكر الاسلامي يمهد في الأول بكلمة عن المنهج ويعرض لمعالم القانون الأخلاقي في القرآن الكريم : الفضيلة ، الإلزام الخلقي . ويدور الفصل الثاني حول حكماء الاسلام والقضايا الأخلاقية حيث يتناول الفرق بين الحكمة والفلسفة ، المنهج عند الفلاسفة ، أصول المنهج الأخلاقي لدى علماء المسلمين ويعرض لثلاثة حكماء الإسلام هم : الراغب الأصفهاني ، ابن القيم الجوزية ، عبد الحميد بن باديس .

***

سابعا — الأخلاق والعقيدة :

ويمكن أن نتناول أخيراً نوعية من الدراسات — وهي تمثلا اتجاها مميزا لأساتذة كلية أصول الدين — تربط بين الأخلاق والعقيدة وبعض هذه الدراسات جماعي ، والغرض النهائي منها تعليمي ويمكن أن نحدد هذه الدراسات ونذكر منها : « أصول العقيدة الإسلامية والأخلاق » كتب قسم الأخلاق د. محمد عبد الستار نصار . وتناول فيه علم الأخلاق ، الحقيقة الأخلاقية بين الأطلاق والنسبية ، الخلق والطبيعة الانسانية ، الوراثة والبيئة وأثرها في تكوين الخلق ، الحكم الخلقي ، المقاييس الخلقية ، المسؤولية الخلقية ثم الضمير(٦٢) . وتتشابه بعض موضوعاته مع جاء في كتابه السابق الاشارة اليه .

وفي نفس الاطار نجد كتاب « دراسات في الفكر العقدي والأخلاقي في الاسلام » اشراف لجنة من كلية أصول الدين كتب الجزء الأخلاقي فيها الدكتور على معبد فرغلي (المقالة السابعة) حيث يبدأ بتعريف العلم وموضوعه وفائدته والأخلاق والطب ثم الضمير والحكم الخلقي وتطوره ويعرض للأخلاق المسيحية وأخلاق ما بعد الطبيعة ثم الأخلاق الاسلامية(٦٣) ويميز بين ثلاثة أشكال من الأخلاق الاسلامية :

ـ اتجاه اسلامي أصيل مع ميل الى الأسلوب الفلسفي لا يكاد يظهر (الغزالي) .

ـ اتجاه اسلامي يعتمد على الفلسفة اليونانية تجده لدى مسكويه وابن سينا .

ـ اتجاه اسلامي خالص نجده لدى الماوردي .

ويتوقف في النهاية عند الأخلاق في القرآن الكريم ثم الأخلاق الصوفية .

والكتاب الثالث وهو جماعي أيضا « أضواء على العقيدة الاسلامية والأخلاق » كتب الجزء الأخلاقي الدكتور محمد مصطفى[15] (المقالة السادسة) يتناول فيها تعريف علم الأخلاق وموضوعه وعلاقته بغيره من العلوم وتقسيمه الى نظرى وعملي ، وموجز عن تاريخ البحوث الاخلاقية ثم مقياس الحكم الخلقي والمذاهب المختلفة في الأخلاق تحليل مادة خير في القرآن الكريم .

ويعد كتاب الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار خير نموذج يعبر عن هذه الدراسات سواء كان ذلك في كتابه الأساسي « العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع »[16] . أو المختصر في العقيدة والأخلاق »[16] يتناول بيصار في قسمين العقيدة أولا في اثنتا عشر فصلا ثم الأخلاق ثانيا في ستة فصول تعرض لتعريف الأخلاق ومناقشة التعريفات المختلفة له . ويعرض لموضوعه ويذكر فائدته وتقسيمه ويتوقف أمام الفطرة الانسانية وآراء العلماء فيها . وفي الفصل الثاني يتناول الخلق نشأته وتربيته عوامل التأثير فيه والفصل الثالث يعرض لموضوع المسؤولية والسلوك ويخصص الفصل الرابع للخير والسعادة عند فلاسفة اليونان ويعرض نفس الموضوع لدى فلاسفة الاسلام في الفصل الخامس حيث يعرض بإفاضة لمسكوية ويتناول الخير وأقسامه ووجوب التعاون لتحصيل الخير ثم السعادة والفرق بين الخير ثم السعادة والفرق بين الخير والسعادة . ويخصص الفصل السادس للاسلام والمثال .

هوامش وملاحظات الفصل السادس

١ ـ كل هذه أسماء لكتابات أخلاقية سوف نتعرض لها بالتحليل في فقرات قادمة ، هذا الفصل •

٢ ـ محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، مطبعة أمين عبد الرحمن القاهرة ١٩٤٠

٣ ـ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية مطبعة الأزهر القاهرة ١٩٤٢ ، ط ٢ مطبعة الرسالة بالقاهرة ١٩٤٥ وقد اعتمدنا على الطبعة الثانية •

٤ ـ كتب عنه كل من : يوسف كرم في المقتطف ، وطه الساكت في الرسالة وأمين هلال في البلاغ وقد نقل لنا المؤلف بعض من آرائهم ص ٤ ، ٧

٥ ـ محمد يوسف موسى : مباحث في فلسفة الأخلاق مطبعة الأزهر القاهرة ١٩٤٣ ، دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٤٨

٦ ـ د • محمد عبد الرحمن مرحبا المرجع في تاريخ الأخلاق جروس بروس طرابلس لبنان ط ١ ١٩٨٨ ص ١٢ ـ ١٥ يقول ان هذا الكتاب لا يخلو من الجهد الشخصي لانه لم يتقيد بالنقل عما كتب في تاريخ الأخلاق في المصادر الغربية بل رجع أيضا الى تاريخ مصر والى دائرة المعارف الفرنسية وتاريخ الحضارات الأولى لقد صنع بعض مادته ونقل البعض الآخر ص ١٣ ويفضله على غيره ص ١٤

٧ ـ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الاسلام ص ٣

٨ ـ المصدر نفسه ص ٦

٩ ـ د • أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي ـ العقليون والذوقيون أو النظر والعمل دار المعارف القاهرة [١٩٦٩] ص ١٥

١٠ ـ د • أحمد صبحي : ص ١٠

١١ ـ المرجع السابق ص ١٨

١٢ ـ يعتمد أحمد صبحي في دراسته على ما قدمه كانط في أسس ميتافيزيقا الأخلاق ويذكر لنا ذلك صراحة ص ٢٣ ، فالنسق الاخلاقي الكانطي هو الذي سيطر على فلسفة الأخلاق • واذا كان يميز بين المشكلة الأخلاقية في نسق دنيي وأنها تتباين مع النسق الكانطي في دراسة الأخلاق فما ذلك الا لان موضوعات ميتافيزيقا الأخلاق هي عند كانط مسلمات من أجل اقامة الأخلاق بينما هي محل ايمان في الاعتقاد الديني (ص ٢٧) وبالتالي فالأخلاق الاسلامية التي يسمى نتبيان النسق التي تقوم عليها والذي يخالف النسق الأرسطي لا تختلف مع النسق الكانطي بل تقوم عليه وتوسع من يقوم : « وليست أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا الأخلاق تقف على ما حدده كانط من أصول وأعني بها وجود الله وخلود النفس وحرية الارادة ولكنها تتسع لأصول أخلاقية أخرى يراها الفكر الاسلامي لازمة للسلوك ص ٣١ •

وجدير بالذكر د • محمد عبد الله دراز يعتمد في دراسته دستور الأخلاق في القرآن على الاطار الكانطي للفلسفة الأخلاقية •

١٣ ـ ويحدد المؤلف منهجه في البدء من أصول الاعتقاد وميتافيزيقا الأخلاق ثم يجتاز مجال النظر الى مشكلات العمل أو قواعد السلوك التي يجب أن تستند الى مصادرات أو مسلمات تمكن من حل مشكلات العمل • المرجع نفسه ص ٣٢ ٣٣ •بع

١٤ ــ المرجع السابق ص ٣٦ ، ٣٧

51 — Fahkray : The platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics , Studia Islamica, 42, 1975, pp. 39 - 57.

١٦ ــ د • ماجد فخرى : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية ١٩١ ــ ٢٢٤ من الكتاب التذكارى عن أبو نصر الفارابى تصدير د • مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣

١٧ ــ تناول بعض الباحثين الجانب الأخلاقى عند ابن المقفع • أنظر د • حامد طاهر : الفكر الأخلاقى فى الاسلام (نماذج تحليلية الفصل الأول آداب المجالسة لابن المقفع ص ١٠ ــ ٤٠ ، القاهرة ١٩٨٣ وأيضا د • ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام الفصل الخامس (ص ٢٠٣ ــ ٢١٧) دار الأندلس ط ٢ بيروت ٢٩٨٢

١٨ ــ الحسن البصرى : رسالة القدر تحقيق ريتر H. Ritter فى مجلة Der Islam xxl ، ١٩٣٣ ص ٦١ ــ ٨٢ • وفى ماجد فخرى : الفكــر الأخلاقى العربى ، الأهليــة للنشر والتوزيع ط ٢ بيروت ١٩٨٦ ص ١٧ ــ ٣٨

١٩ ــ القاضى عبد الجبار المعتزلى : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السادس تحقيق د• أحمد فؤاد الاهوانى • القاهرة ١٩٦٢ ويرجح د• فخرى أن تكون معالجة القاضى عبد الجبار تأثرت بالثقافة اليونانية يقول « وتمتاز معالجته بهذه القضايا ••• بنهج عقلى لابد أن يكون قد تأثر بالفلسفة اليونانية ••• » ص ٣١ • ولبيان موقف القاضى عبد الجبار الأخلاقى يمكن الرجوع الى د • محمد السـيد الجليند : قضية الخير والشر فى الفكر الاسـلامى ط ٢ مطابع الحلبى القاهرة ١٩٨١ د• محمد صالح السيد « أثر الفلسـفة اليونانية فى

تطور علم الكلام ص ١٩٦٩ ــ ١٩١ فى : اصالة علم الكلام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٧

٢٠ ــ د . ماجد فخرى : الفكر الأخلاقى العربى ص ١٠

٢١ ــ المرجع السابق ص ١١

٢٢ ــ يقول الفارابى : أما العلم المدنى فانه يفحص عن أصناف الأفعال والسير الارادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون تلك الأفعال ، وعن الغاياه التى لأجلها تفعل وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الانسان » الفارابى : احصاء العلوم . تحقيق د . عثمان أمين ط ٣ ، القاهرة ، الانجلو المصرية ١٩٦٨ ص

٢٣ ــ د . ماجد فخرى : الفكر الأخلاقى العربى ص ١٢

٢٤ ــ المرجع السابق ص ١٣

٢٥ ــ مقابل هذا الاعلاء من شأن مسكويه نجد الدكتور أحمد محمود صبحى فى كتابه الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى يضع فى مسكويه فى نهاية كتابه فى « جزء تكميلى » بعنوان مذاهب تلفيقية ص ٣١٠ ــ ٣١٣

٢٦ ــ د ماجد فخرى : المرجع السابق ص ١٣

٢٧ ــ يقدم د سحبان خليفات عدة دراسات حول الفارابى منها : الاتجاه اللغوى فى كتابات الفارابى ، والمجتمع الاسلامى فى كتابات الفارابى بالاضافة الى تحقيق رسالة التنبيه على سبيل السعادة للفارابى منشورات الجامعة الأردنية عمان ١٩٨٧

٢٨ ــ سحبان خليفات : الاتجاه اللغوى فى الميتا أخلاق ، رسالة

ماجستير غير منشورة اشرافه أ • د • زكريا ابراهيم ، جامعة القاهرة •

٢٩ ـــ د سحبان خليفات (محقق) : مقالات يحى بن عدى الفلسفة ، دراسة وتحقيق • الجامعة الأردنية عمان ١٩٨٧

٣٠ ـــ د • سحبان خليفات : فلسفة ابن سليمان المنطقى السجستانى • عمان •

٣١ ـــ د • سحبان خليفات : مقدمة تحقيق رسالة التنبيه على سبيل السعادة ص ١١

٣٢ ـــ المرجع السابق ص ١٤

٣٣ ـــ المرجع السابق ص ٢٩

٣٤ ـــ نفس المرجع السابق ص ٨٥

٣٥ ـــ يقول د • سحبان : « وسعنا أن نقول الآن مطمئنين ان الفارابى قد اعتمد فى تأليف « رسالة التنويه •••• » على كتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس » ولم يكن اعتماده على هذا الكتاب جزئيا بل كليا • فقد رأيناه يشرح فى النقل من كتاب « الأخلاق » أفكارا وعبارات وألفاظا ـــ من بداية الرسالة ولا يتوقف الا مع بداية الرابع الأخير منها حيث يتحول الى الحديث عن المنطق ودوره فى الأخلاق » ص ٦٩

قارن أيضا ماجد فخرى : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية ص ١٩١ ـــ ٢٢٤ من الكتاب التذكارى عن أبو نصر الفارابى • الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٣

٣٦ ـــ د • سحبان خليفات : المرجع السابق ص ٨٣

٣٧ ـ قارن صفحات (١٢٥ ـ ١٦٣) .

٣٨ ـ قارن صفحات ١٧٧ ـ ٢٨٠

٣٩ ـ د . ناجي التكريتي : الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام وقد طبعت ثلاثة طبعات آخرها عن دائرة الشئون الثقافية ببغداد ١٩٨٨

٤٠ ـ د . ناجي التكريتي : الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع مع تحقيق كتابه سلوك المسالك في تدبير الممالك . وقد طبعت أيضا ثلاثة مرات الأخيرة عن دائرة الشئون الثقافية ، بغداد ١٩٨٦ . ومما يجب أن نشير اليه هنا أن كتاب ابن أبي الربيع يشمل الأخلاق مع السياسة كما يتضح من مقدمة الكتاب وفصوله فالفصل الأول مقدمة والثاني في أحكام الأخلاق وأقسامها والثالث في أصناف السيرة العقلية وانتظامها والفصل الرابع والأخير هو فقط في السياسة حيث يدور الفصل الرابع حول السياسات وأقسامها .

41 — Ibn Adin, Abu zakariyya yahya : Tahdhib, al akhlaq (edited) by Naji Al - Takkriti, Beirut 1978.

٤٢ ـ د . ناجي التكريتي : الأخلاق ، الفصل الرابع من كتاب حضارة العراق ص ٢٨٩ ـ ٣٠١

٤٣ ـ التكريتي : الأخلاق في الجاهلية ، حولية كلية الآداب جامعة بغداد ١٩٨٣

٤٤ ـ تفتقد معظم الدراسات الأخلاقية العربية المعاصرة الرؤية الواسعة التي تتوجه للحضارات والثقافات المختلفة خاصة الشرقية، ويمكن أن نشير الى كتاب د . محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع في تاريخ الأخلاق الجزء الأول الأخلاق منذ عصور ما قبل التاريخ حتى الصين) مطبعة جروس بروس طرابلس لبنان ١٩٨٨

٤٥ ـ يمكننا اعتبار كتابات ابن المقفع أقرب الى الدراسات الأدبية فى الأخلاق ولا يمكن ادراجها فى نطاق دراسة الأخلاق فلسفة = علم الأخلاق يقترب فى ذلك من التوحيدى راجع د. ماجد فخرى : الفكر الاسلامى العربى ، الأهلية للنشر والتوزيع ط ٢ بيروت ١٩٨٦ ص ٩

٤٦ ـ يتساوى القول بافلاطونية الكندى فى مجال الأخلاق مع القول برواقيته وهناك العديد من الباحثين من سعى الى التأكيد ذلك أنظر : فضيلة عباس : التأثيرات الرواقية فى رسالة رفع الأحزان للكندى مجلة آداب الرافدين جامعة الموصل عدد ١٢

٤٧ ـ راجع ما كتبنا عن يحى بن عدى فى « دراسات فى علم الأخلاق عند العرب » .

٤٨ ـ نشير القارىء للتعرف على مصادر الفلاسفة المشائين الأخلاقية الى كل من د . بدوى : مقدمة تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب ارسطو الأخلاق وكالة الكويت للمطبوعات ١٩٧٩ صفحات ١٠ ـ ٣٧ . ود. سحبان خليفات مقدمة تحقيق رسالة الفارابى التنبيه على سبيل السعادة منشورات الجامعة الأردنية ـ عمان ١٩٨٧

٤٩ ـ د . عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية فى الاسلام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤

٥٠ ـ د . حامد طاهر : الفكر الأخلاقى فى الاسلام نماذج تحليلية ، دار العلوم ، القاهرة د . ت .

٥١ ـ د . عبد الحى قابيل : ص ٧

٥٢ ـ المصدر نفسه ص ١٠

٥٣ ــ الموضــع نفســه •
٥٤ ــ المرجع نفســه ص ٩

٥٥ ــ يشير د • حامد طاهر فى كتابه الفكر الأخلاقى فى الاسلام العديد من التساؤلات يمكن الرجوع اليها فى مقدمته ص ٣

٥٦ ــ المرجع الســابق ص ٧

٥٧ ــ د • محمد كمال جعفر : فى الفلسفة والأخلاق دار الكتب الجامعيــة الاسكندرية ١٩٦٨

٥٨ ــ د• محمد كمال جعفر : دراســات فلسفية وأخلاقية مكتبة دار العلوم بالقاهرة ١٩٧٧

٥٩ ــ د • محمد كمال جعفر : مدخل الى علم الأخلاق مكتبة دار العلوم القاهــرة ١٩٨٠

٦٠ ــ د • محمد عبد الستار نصار : دراسات فى فلسفة الأخلاق دار القلم الكويت ١٩٨٢

٦١ ــ د • مصطفى حلمى : الأخلاق بين الفلاسفة وحكمــاء الاسلام ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٦

٦٢ ــ لجنة من قسم العقيدة والفلســفة كلية أصول الدين : أصول العقيدة الاسلامية والأخلاقية مكتبة الأزهر القاهرة ١٩٧٥ •

٦٣ ــ لجنة من قســم العقيد « دراســات فى الفكر العقــدى والأخلاقى فى الاسلام • القاهرة ١٩٧٦ صفحات ٢١٥ ــ ٢٤٨

٦٤ ــ لجنة من قســم العقيدة أضــواء على العقيدة الاســلامية والأخلاقية القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣٧ ــ ١٩٧٩

٦٥ ــ د • محمد عبد الرحمن بيصار : العقيدة والأخلاق وأثرهما فى حياة الفرد والمجتمع ، الانجلو المصرية ، القاهرة ط ٤ ١٩٧٣ م

٦٦ ــ د محمد عبد الرحمن بيصار : المختصر والأخلاق ، الانجلو المصرية القاهــرة •

الفصل السابع

الأخــلاق القرآنيــة

أولا : دســتور الأخلاق في القــرآن

يعد المفكر والداعية الاســلامى محمد عبد الله دراز من أهم رواد البحث فى الأخلاق القرآنية فهو الرائد الذى تبعه عدد كبير فى هذا الاتجاه ، يشيرون اليه صراحة ويقتبسون منه ويكملون نفس الاتجاه وتعتبر دراسته دستور فى القرآن[1] التى كتبها بالفرنسية ١٩٤٧ أصدق تعبير عن الاتجاه القرآنى فى الأخلاق ، وتميز هذا الاتجاه عن الاتجاه الاسلامى أو الأخلاق الاسلامية التى تعتمد مع القرآن والسنة مصادر أخرى فى تناولها لقضايا الأخلاق . القرآن هنا هو المصدر وهو المبدأ والأساس وكما أطلق عليه المترجم « دستور » الأخلاق رغم أن الشيخ وهو عضو جماعة كبار العلماء ومن أهم الدعاة المسلمين فقد درس فى باريس واستغرق فترة طويلة فى اعداد دراسته تعمق الفلسفة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع على أيدى ما سينيون وليفى بروفنسال لوسن وفالون وفوكونيه لذا فهو « لم يكتف بتوضيح وجهـة النظر الاســلامية بل كان يجليها بمقارنتها بآراء المفكرين والفلاســفة » محللا مناقشــا ناقدا ويعقب على ذلك ببيان النظرية الأخلاقية فى القرآن الكريم .

ويوضح الدكتور السيد محمد بدوى أن الهدف الرئيسى من هذا البحث هو ابراز الطابع العام للأخلاق التى تستمد من كتاب الله الحكيم وذلك من الناحيتين النظرية والعلمية . ويبين أن المؤلف كان يضع قدميه لأول مرة على أرض لم تطأها قدم من قبل . ولكن وعورة المســالك

التى عزم على الخوض فيها لم تضعف من عزيمته ، بل كانت حافزا له على تحدى الصعاب فى سبيل خدمة دين الله الحنيف . يقول :
« ان مؤلفنا قد وضع نفسه منذ الخطة الأولى على أرض الأخلاق وأخذ يعالج المسائل الأخلاقية الواحدة بعد الأخرى بحسب المفاهيم والمعايير التى تعالج بها عند علماء الأخلاق المحدثين . ومن ناحية أخرى نجده يعنى بمناقشة الحلول التى جاء بها بعض المفكرين متخذا من آرائهم وسيلة للمقارنة . وهو أثناء ذلك كله يجعل من القرآن دائما المختلفة مثل : الواجب والسلطة والالزام والمسئولية وشروطها والجهد نقطة ارتكازه(٢) .

لقد تأمل باحثنا فى القرآن الكريم عن سمات المفاهيم الأخلاقية المطلوب فى العمل الأخلاقى والمبدأ الاسمى الذى يجب أن يحفز الارادة . مستخلصا الصيغ العامة التى تبين رأى القرآن .

وتهيمن على البحث فكرة أساسية هى أن الحاسة الخلقية انبعاث داخلى فطرى ، وأن القانون الأخلاقى قد طبع فى النفس الانسانية منذ نشأتها . غير أن هذا القانون الأخلاقى المطبوع فينا ناقص وغير كاف اذا اقتصر على مصادره الفطرية وحدها وجد نفسه عاجزا عن أن يقدم قاعدة ذات طابع عام تستأثر باعتراف الجميع . وهذا هو السبب الذى من أجله بعث الله فى الناس الرسل لايقاظ الضمائر ، وازالة الغشاوة عن النور الفطرى الذى أودعه الله فينا (٣) . ويرى أن هذه التعاليم لتلقى علينا كأمر تعسفى بل على العكس تقدم اليه مدعمة بميزتين الأولى أنه يخاطب ضمائرنا ليتحصل على موافقتها والثانية أنه يبرز « المثل الأعلى » فى ذاته ليدعم به شرعيته . وهاتان الميزتان شرط ضرورى لتأسيس مفهوم « القانون الأخلاقى » .

والفكرة الرئيسية الثانية التى أكد عليها الدكتور دراز فى مؤلفه هى أنه لا مكان للأخلاق بدون عقيدة (٤) . كما يتضح ذلك فى مؤلفاته

الاخرى وخاصة « كلمات فى مبادىء علم الأخلاق » [*] وعلينا هنا أن نعرض لمحتويات هـذه الدراسة الهامة بالتفصيل متابعين المؤلف فى عرضه مع ابراز الطابع المقارن الذى يسيطر على الدراسة حيث يشير للفلاسفة الأخلاقيين وفى مقدمتهم امانويل كانط صاحب « نقد العقل العملى » وأسس ميتافيزيقا الأخلاق وهـذا ما يؤكده المؤلف فى المقدمة فقد تناول مع الأخلاق القرآنية آراء بعض المدارس الاسلاميه كما قارن ذلك ببعض النظريات الغربية[6] .

ويحدثنا المؤلف فى مقدمته عن الوضع السابق للمشكلة حيث يرصد جهد الغربيين فى هـذا المجال فيجده غير ذى بال [7] وفى الدراسات الأخلاقية لم يجد سـوى « نوعين من التعاليم الأخلاقية : أما نصائح عملية هدفها تقويم أخلاق الشباب .... وأما وصف لطبيعة النفس وملكاتها ثم تعريف للفضيلة وتقسـيم لها .... [8] ويخرج من ذلك الى أن أحد لم ينهض حتى الآن باستخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن فى مجموعه ، ولم يحاول أحد أن يقدم لنا مبادئها وقواعدها فى صورة بناء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات القريبة منه ، ويرى أن هذه المهمة هى التى انتدب نفسه للقيام بها .

وفيما يلى بيان للموضوعات التى احتوتها فصول الرسالة وكيفية معالجة المؤلف لهـا .

ويتناول فى الفصل الأول الالزام فأى مذهب أخلاقى جدير بهذا الاسم يستند على فكرة الالزام L'oblig ation . فهو القاعـدة الأساسية الذى يدور حوله كل النظـام الأخلاقى والذى يؤدى فقده الى سحق جوهر الحكمة العملية ذاته ، ذلك أنه اذا لم يعد هناك الزام فلن تكون هناك حرية . ويناقش المؤلف نظريات المحدثين فى ذلك وفى مقدمتهم جويو Guyou فى كتابه أخلاق بلا الزام ولا جزاء » . وبعد أن يبين معنى الالزام يعرض لطبيعته ومصادره وخصائصه ومناقضاته

حيث يعتمد على برجسون فى « منبعا الدين والأخلاق » فى بيـان مصادر الالزام الخلقى ويناقشــه اعتمادا على الموقف القرآنى كما يناقش كانط ويبين أن الالزام الأخلاقى فى الاسـلام قانون ايجابى ثم يتحدث عن خصائص التكليف الأخلاقى وهى : امكان العمل ، اليسر العملى ، تحديد الواجبات وتدرجها • ثم يتحدث فى فقرة ثالثة عن « تناقضات الالزام » يجب على كل أخلاقى أن يتخذ موقف حيالها ويذكر منها : الوحدة والتنوع ، السلطة والحرية • ويتوقف فى نهاية الفصل لمناقشة اتجاهين فى الالزام الأول لدى كانط kant الذى يمثل السلطة الصارمة للواجب [١٠] والثانى روه Routh الذى يدافع عن أصالة العمل النفسى ضد فكرة الصرامة المنطقية عند الأول[١١] •

موضوع الفصل الثانى المسئوليه التى ترتبط بالالزام ويستلزم أحدهما الآخر ، والمسئولية المتولدة عن الالزام هى نفسها نوع من الالزام • ويقـوم الدكتور دراز فى هذا الفصـل بـ « تحليل الفكرة العـامة للمسئولية » • ثم يتناول شروط المسئولية الأخلاقية والدينية فيعرض الطابع الشخصى للمسئولية ثم الأسـاس القانونى حيث يبين العلاقة التى تربط الفرد المسئول بالقانون موضحا أن المسئولية لا يمكن أن أن تسوغ فى نظر القرآن الكريم الا بشرط أن تذيع شريعة الواجب وتكون حاضرة فى العقل لخطة العمل ثم يتحدث عن العنصر الجوهرى فى العمل [١٢] • ويناقش الحرية ، وقدرتنا وفاعلية جهدنا باعتبارها شرط رابع فى المسئولية • وهو موضوع عالجه فى دراسته « كلمات فى مبادىء الأخلاق » ونقلها عنه كثيرا من الباحثين ثم يتناول الجانب الاجتماعى للمسـئولية [١٣] •

ويعرض فى الفصل الثالث لموضوع الجزاء فيتحدث عن الجزاء الأخلاقى موضحا ــ على العكس من كانط ــ ضرورة اقتران المشاعر واللذات الباطنية مع آداء الواجب ويقدم أمثلة من القرآن تثبت أن ممارسـة الخير والشر تحدث أثرها فى النفس الانسانية فيتحدث عن

محاسن الفضيلة ، وقبح الرذيلة [14] ، ثم يتحدث عن الجزاء القانونى وفى فقرة تالية يعرض المسوغات الباطنية ، واعتبارات الظروف المحيطة وموقف الانســان ، ثم اعتبارات النتائج المترتبة على العمل [15] متوقفا عند النتائج غير الطبيعية (الجزاء الالهى) [16] فيحدث عن طبيعته وأشــكاله ويذكر الجزاء الالهى فى العاجلة ، الجانب المــادى ، ثم الجانب العقلى والأخلاقى ويوضح قصــور الجزاء العاجل ويتحدث ثانيا عن الجزاء الالهى فى الحياة الأخرى .

ويخصص الفصل الرابع لدراســة النية والدوافع يتحدث أولا عن النية gntention ، والنية كشرط للتصديق على الفعل ، والنية وطبيعة العمل الأخلاقى ، ويبين فضل النية على العمل ثم يناقش هل تكتفى النية بنفســها ، لينتهى الى أن النية خير والعمل القائم على نية الخير خيرا أرفع ، لأنه العمل الأخلاقى الكامل ، ثم يتناول بعــد ذلك « دوافع العمل أو النية غير المباشرة ويعرض لطبيعتها ثم يتحدث عن النية الحسنة وفيها يقدم النظرية القرآنية مقابل نظرية كانط التى تجعل المبدأ المحدد للارادة الطيبة فى الفكرة المجردة للواجب باعتباره القانون الشكلى للعقل [17] ثم يتحدث عن النيات السيئة : نية الأضرار نية التهرب من الواجب ، نية الحصول على كسب غير مشروع ، نية ارضاء النــاس (الرياء) ويحيل القارىء الى ما خصصه الأخلاقيون المسلمون من فصول لبحث منابع هــذا الفســاد القلبى وأشكاله وأدواته وبخاصة المحاسبى والغــزالى ثم يتحدث عن اخلاص النية واختلاط البواعث .

ويتناول الفصل الخامس موضوع الجهد فاذا كنا نميز فى البنــاء الأخلاقى بين عنصرين : النية والعمل فهو يتحدث هنا عن عنصر العمل الذى يعتبره السلاح الوحيد الهجومى والدفاعى فى معركة الفضيلة . ولذا فهو يناقش فى هذا الفصل النقاط التالية :

ـــ هل يجب أن ننفى قيمة الجهد ، الانبعاث التلقائى ؟

ـ ما نصيب الجهد العضوى فى هذه القيمة ؟

ـ هل للجهد حد يقف عنده ؟

فيتحدث أولا عن الجهـد والانبعاث التلقائى يذكر فى البدايه جهد المدافعة وهو تلك العملية التى نضع فيها فى مواجهة الميول الخبيثة التى تحثنا على قوة الشر قوة مقاومة قادرة على دفع تأثيرها ، ثم الجهد المبدع الذى يأتى بعد جهد المدافعة وبعد تناول الجزء الباطنى من الجهد يتجه الى درس الجهد فى شكله الحسى (الجهد البدنى) .

ويختتم البحث بقوله اننا « لو افترضنا أن الانسانية سوف تبقى أبدا وأنها سوف تتغير ظروف حياتها الى ما لا نهاية فاننا نؤمل أن نجد فى القرآن انى توجهت قاعدة لتنظيم نشاطها أخلاقيا ، ووسيلة لدفع جهدها ورحمة للضعفاء ومثلا أعلى للأقوياء ... وأدنى ما يمكن أن نقوله فى الأخلاق القرآنية انها تكفى نفسها بنفسها على وجه الاطلاق ، فهى : أخلاق متكاملة »[١٩] .

ويخصص الجزء الثانى ـ وهو بمثابة ملحق للدراسة ـ للأخلاق العملية حيث يقـدم لنا نصوصا من القرآن توضح قواعد الأخلاق أو مبادىء الدستور الأخلاقى وذلك فى خمسة فصول تتناول على التوالى : الأخلاق الفرديه والأخلاق الأسرية ، والاخلاق الاجتماعية ثم أخلاق الدولة وأخيرا الأخلاق الدينية وذلك على الوجه التالى :

فى الأخلاق الفردية يعرض أولا : الأوامر فيذكر لنا آيات فى التعليم العام ، تعليم أخلاقى ، جهد أخلاقى ، طهارة النفس ، الاستقامة والعفة والاحتشـام وغض البصر ، والتحكم فى الأهواء ثم الامتناع عن شهوتى البطن والفرج وكظم الغيظ ، الصـدق ، الرقة والتواضع التحفظ فى الأحكام ، واجتناب سوء الظن ، الثبات والصبر ، القدوة

الحسنة ، الاعتدال ، الأعمال الصالحة ، التنافس ، حسن الاستماع والاتباع ، اخلاص السرائر • ثانيا : النواهى مثل : انتحار الانسان وبتره لعضو من أعضائه وتشويهه ، الكذب والنفاق الأفعال التى تناقض الأقوال ، البخل ، الاسراف ، الرياء ، الاختيال ، الكبر والعجب ، التفاخر بالقدرة والعلم ، التعلق بالدنيا الحسد والطمع ، الأسى على ما مضى والفرح بما يأتى ، الزنا ، تعاطى الخمر والخبائث ، تعاطى الكسب الخبيث ، سوء الارادة ثم يتحدث ثالثا عن التمتع بالطيبات ورابعا المخالفة بالاضطرار •

ويتناول فى الفصل الثانى الأخلاق الأسرية ويتحدث أولا عن الواجبات نحو الأصــول والفروع وهى : الاحسان الى الوالدين ، خفض الجناح لهما ، طاعتهما ، احترام حياة الأولاد ، التربية الأخلاقية للأولاد ، وللأسرة بعامة • ثانيا الواجبات بين الأزواج (أ) دســتور الزوجية يتحدث فيه عن العلاقات المحرمة والمحللة ، خصال « مأمور » بها ومستحبة ، شروط تعدد الزوجات (ب) رويط مقدســة ومحترمة ويذكر غايات الزواج : السلام الداخلى والمودة والرحمة ، انتشــار النوع المساواة فى الحقوق والواجبات ، التشاور والتراضى ، التعامل الانسانى المعاشرة بالمعروف حتى فى حال الكراهية ، معاودة الاصلاح حتى فى حال النزاع (جـ) الطلاق ، الافتراق شر مذهب ، السكنى والمعــاملة بالمعروف على أمل الصلح ، وبعــد العدة فأما الامســاك بمعروف واما الافتراق الذى يســمح بالزواج مرة أخــرى ، تعويض المطلقة غير المهورة ثالثا : الواجبات نحو الأقارب : عطاء الخير ، الوصية ، رابعا حق الارث ويبين بالآيات ان حق الارث لا يقتصر على الذكور أو الكبار أو الأولاد الوحيدين ، ويبين قواعد القسمة ويذكر ان الارث متصل من الله وليس حقا •

ويخصص الفصــل الثالث للأخــلاق الاجتماعية فيذكــر أولا المحظورات مثل : قتل الانســان ، السرقة ، الغش ، القرض بفائدة

الاختلاس ، كل تملك غير مشروع ، أكل مال اليتيم ، خيانة الأمانة الايذاء بلا داع ، الظلم ، التواطؤ على الشر ، الدفاع عن الخونة الوفاء بالامانه وبالوعد ، الغدر والخداع ، غش القضاة وافسادهم شهادة الزور ، كتمان الحق ، قول السوء ، سوء معاملة اليتيم والفقير السخرية ، احتقار الناس ، التجسس ، الافتراء والغيبة ، سوء القصد وسرعة تصديقه ، القذف ، التدخل الضار ، اللامبالاة بالشر العام . ثاني الأوامر ويتحدث فيها — ذكرا الآيات القرآنية الدالة عليها — عن أداء الامانة ، تنظيم العقود للقضاء على الريبة ، أداء الشهادة صادقة ، اصلاح ذات البين ، التشفع ، التراحم المتبادل ، الاحسان ولا سيما الى الفقراء ، تثمير أموال اليتيم تحرير العبيد ، أو تيسير حريتهم ، العفو ، عدم تجاهل الاساءة في كل حال ، دفع السيئة بالحسنة ، الدعوة الى الخير والنهي عن الشر ، نشر العلم الاخوة والكرم ، الحب العام ، العدل والرحمة والاحسان ، ويتحدث عن شروط الاحسان : مصارفه ، غايته ، نوع العطاء ، طريقة الاعطاء : أن يكون خفيه ، مع عدم الاساءة الى آخذه ، ثم يذكر آيات في توجيه السخاء ، ذم الكنز والبخل وفي الفقرة ثالثا : قواعد الأدب وهي : الاستئذان قبل الدخول على الغير ، خفض الصوت وعدم مناداة الكبار من الخارج ، التحية عند الدخول ، رد التحية بأحسن منها ، حسن الجلسة ، وأن يكون موضوع الحديث خيرا ، استعمال أطيب العبارات الاستئذان عند الذهاب .

ويدور الفصل الرابع على « أخلاق الدولة » يتناول أولا : العلاقة بين الرئيس والشعب ويذكر أولا واجب الرؤساء : مشاورة الشعب امضاء القرار النهائي ، طبقا لقاعدة العدالة ، اقرار النظام ، صون الأموال العامة وعدم المساس بها ، عدم قصر الانتفاع بها على الأغنياء ويبين ان للأقليات داخل المجتمع الاسلامي حريتها القانونية . وبعد ذلك يتناول واجبات الشعب : النظام ، الطاعة المشروطة ، الاتحاد حول المثل الأعلى ، التشاور في القضايا العامة ، تجنب الفساد ، اعداد

الدفاع العــام ، الرقابة الأخلاقية ، تجنب موالاة العدو أو التعامل معه • ثم يتحدث ثانيا فى العلاقات الخارجية سواء فى الأحوال العادية ، كالاهتمام بالسلام العام • وترك المساس بأمن المحايدين وتحقيق حسن الجوار ، والعدل والبر ، أو فى حالة الخصومة : كعدم القتال فى الأشهر الحرم ، أو فى الأماكن المحرمة ، ويوضح مشروعية الحرب فى الدفاع عن النفس أو لمساعدة المستضعفين ، وانه لا هروب من ملاقاة المعتدين ، والصبر والمصــابرة وعــدم الاستسلام والوفاء بالمعــاهدات المبرمة ، مواجهة الخيانة بحزم وان الاخوة الانسانية فى النهاية رباط مقدس فوق اعتبار الجنس والنوع[٢٠] •

ويعرض الفصل الخامس للأخلاق الدينية • حيث يتناول الواجبات نحو الله : لايمان بالله وبما أنزل من حقائق ، الطاعة المطلقة ، وتدبر آياته ، وصنعه ، شكره على نعمائه والرضا بقضائه والتوكل عليه مع عدم اليأس من رحمته أو الأمن من بأسه ، وتعليق كل فعل مستقبل بمشيئته ، الوفاء بعهد الله ؛ عدم رد سباب المشركين تجنب مجالسة الخائضين فى آيات اللــه ، عدم الاكثار من الحلف باللــه واحترام اليمين ، ودوام ذكر الله ، وتسبيحه وتكبيره ، وأداء الصلاة المفروضة ، وحج البيت والدعاء ، والتوبة الى الله والتماس مغفرته ، وأخيرا حب الله وان يكون حبه فوق كل شيء[٢١] •

ثم يجمل فى النهاية أمهات الفضائل الاسلامية • هــذا فيما يتعلق بالكتاب الهسام ذائع الصيت • (دســتور الأخلاق فى القرآن) وهو يعود الى الكتابة الأخلاقية ١٩٥٣ حينما يصدر بحثا صــغيرا هاما عنــوانه : كلمات فى مبادىء الأخلاق أعاد نشرها ثانية فى كتابة : دراسات اســلامية : فى العلاقات الاجتماعية الدولية • حيث يتناول المبادىء الأساسية فى الأخلاق ويعرض لها عرضا نقديا مهد به لغيره من الباحثين السير فى نفس الطريق حيث عرض أولا للأخلاق وتقسيمها الى غريزية ومكتسبة اعتمــاداً على كتابات الأخــلاقيين العــرب

مك مسكوية والغزالى حتى يخلص الى تعريف الخلق بانه قوة راسخه فى الاراده تنزع بها الى اختيار ما هو خير وصلاح • وبهذا تتميز الحقيقه الخلقيه مما عداها من الصفات النفسية[٢١] • ويفرق بين الخلق والسلوك الاول أمر معنوى وهو صفة النفس وسجيتها اما السلوك فهو اسلوب الاعمال ونهجها وعادتها وما هو الا مظهر الخلق ومرآته ودليله[٢٢] ، ويعرض لاراء من يرى ان الخلق فطرة مجبولة فى النفس وهم ما أطلق عليهم اهل الجبر : شوبنهور ، كانط ، سبينوزا ، ليفى بريل وهيوم • أما أنصار الحرية فيتناول ارائهم ويقسمهم الى مذاهب ثلاثه : ان الانسان خير بطبعه (روسو — سقراط — الرواقيين) والثانى ان الانســـان شرير بطبعه (البوذيه) والمذهب الثالث ان الانســـان خلق مستعدا للخير والشر جميعا[٢٤] وهو مذهب وسط نجده لدى الغزالى وابن خلدون • ويشير الى ان اتجاه النصوص الاسلامية يشهد لهذا المذهب الوسط (مذهب الاستعداد المزدوج) •

ثم يتناول فى الفقرة الثانية : علم الأخلاق وتقسيمه الى نظرى وعملى ، العملى يبحث فى أنواع الملكات الفاضله التى يجب علينـــا التحلى بهـــا والثانى يبحث عن المبادىء الكلية والمعانى الجامعة التى تشتق منهـــا تلك الواجبات الفرعيـــه كالبحث فى حقيقة الخة المطلق وفكرة الفضيلة وعن مقصـــد العمل وأهدافه العليا وتسمى فلســـفة الأخلاق أو علم الأخلاق النظرى « وهو من علم الأخلاق العملى بمنزلة أصول الفقه من الفقه[٢٥] • ثم يناقش الاعتراضات على علم الأخلاق النظرى ، التى تقدمها المدرســـة الاجتماعية الفرنســـية لدى كونت ودوركيم وليفى بريل ويورد اعتراضات الأخير التى قدمها فى كتابه « الأخلاق وعلم العادات الاجتماعية » ويرد عليها[٢٦] •

ويتوقف وقفه هامة فى الفقرة الرابعـــة البحث فى « الأخلاق الفلســـفية والأخلاق الدينية » : هل هما مختلفان من حيث موضوعهما

ومصدرهما ، ومن حيث بواعث العمل وأهدافه وجزاءاته المقررة فى كل منهما .

ويرى ان القول أن موضوع الأخلاق فى الديانات ينحصر فى مادة العبادة والشؤون الالهية ان صح فى دين ما مما أبعد أن يكون طابعا لقانون الأخلاق فى الاسلام[٣٧] . فالناظر فى أسلوب الدعوة الأخلاقية فى الاسلام يجد أنها منزهة عن ذلك الطابع التعبدى التحكمى الذى زعمـوه فى الأخلاق الدينية . اما الحديث عن الاجزية (الجزاءات) والبواعث والأهـداف ودعوى اختلاف طبائعها فى نظر الـدين عن نظائرها فى نظر الفلسفة فانه أبعد ما يكون عن وجهة النظر الاسلامية وهو أكثر انطباقا على المسيحية منه على اليهودية ويتحدث فى الفقرة الخامسة والأخيرة عن علاقة الأخلاق بالتربية . ويناقش قضية العلاقة بين المعرفة والأخلاق كما أثارها سقراط وأفلاطون ويرى ان المعرفة وحدها ليس لها كبير جدوى ان لم يكن لها رمز من قوة الايمان[٣٨] فليست الفضيلة عملا آليا تسخيريا نجد النفس فاعل ويأباه طبعه بل هى عمل انبعاثى محبب الى القلب ، واننا لنجد مصداق هذه النظرات الدقيقة السديدة فى القرآن المجيد الذى يستشهد به طول البحث[٣٩] .

ويتناول الدكتور دراز فى البحث الثانى من كتابه « الله » علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهذيب « الدين والأخلاق ويفرق بين طريقتين فى الدراسة الأولى النظرية (التجريدية) والثانية (واقعية تاريخية) وخلاصة القول فى هـذه الناحية التجريدية ان الدين والأخلاق فى أصلها حقيقتان منفصلتا النزعة والموضوع ولكنهما يلتقيان فى نهايتهما فناظر كل منهما الى موضوع الآخر من وجهة نظره الخاصـة . اما من الوجهة الواقعية فاننا لا نرى الصلة بين الدين والأخلاق تبلغ دائمـا هـذا الحد من التساند والتمانق[٣٠] .

وفى البحث الرابع « فى نشأة العقيدة الالهية » يوضح موقف المذهب الأخلاقى ويقصد به موقف كانط وقوله بعدم قدرة العقل على

معرفة الذات الالهية[٣١] . وكان دراز يتخذ من كانط أكبر فيلسوف أخلاقى فى تاريخ الفلسفة رمزا للأخلاق الفلسفية يناقشه ويظهر نقص فلسفته ويكملها ويقدم لنا الأخلاق الدينية مقابلا لها اعتمادا على القرآن فكان بهذا مؤسس الاتجاه القرآنى فى دراسة الأخلاق وأفضل معبر عنه . حيث سار من ورائه الكثيرين فيتابع الدكتور السيد محمد بدوى : موضوع « الالزام الخلقى فى الاسلام » فى الفصل الرابع من كتابه « الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع » ويشيد بجهد الرائد المؤسس لهذا العمل فى قوله « تصدى لهذا العمل الكبير ما يقرب من خمسة عشر عاما عالم جليل من علماء الأزهر فى رسالته القيمة التى نال بها درجة الدكتوراة من السربون وعنوانها « أخلاق القرآن » ... ويبين اعتماده على هذه الرسالة تلخيصا ونقلا[٣١] .

وكذلك يعتمد على هذا البحث كل من د. فيصل بدير عون ود. سعد عبد العزيز فى « دراسات فى الفلسفة الخلقية » فى حديثهما عن الالزام الخلقى فى القرآن يقولان : « وعندنا أن أعظم الكتابات الخلقية التى كتبت عن الأخلاق الاسلامية كتاب الدكتور محمد عبد الله دراز اذ يعد كتابه « دستور الأخلاق فى القرآن » من أعظم الكتب التى تعرضت لهذا الموضوع — ولقد أفادنا — فى الحقيقة من هذا الكتاب الى حد كبير »[٣٢] .

ويبين الدكتور مصطفى حلمى فى « الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام » أهمية هذه الدراسة وأنه لابد لأى باحث فى الأخلاق الاسلامية من الاستناد اليها لأن العالم الجليل استكمل وسائل البحث التى أهلته للخوض فى ميدان الأخلاق بتكوينه الاسلامى الأصيل واستيعابه للثقافة الغربية القديمة والحديثة ..... وقد وفق وبرع فى الاحاطة بالقانون الأخلاقى فى القرآن بمنهج جديد لم يسبقه اليه أحد فيما نعلم » . يقول فى الهامش : « اعتمدنا كثيرا على كتبه وأهمها الكتاب الفريد فى بابه « دستور الأخلاق فى القرآن » وينقل

عنه فى الفصل الأول من الباب الثانى من كتابه والذى يدور حول « معالم القانون الأخلاقى فى القرآن الكريم »[٣٣] .

وينقل عنه د. محمد عبد الله الشرقاوى فى كتابه الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة فصلا طويلا عن المسؤولية الأخلاقية[٣٤] ويشيد به كل من الجلنيد[٣٥] وينقل عنه وكذلك د. عبد الحى قابيل فى كتابه المذاهب الأخلاقية فى الاسلام[٣٦] وأحمد عبد الرحمن ابراهيم[٣٧] ومقداد يالجن[٣٨] .

• • •

ثانيا : الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام

ويمكن أن نتناول فى هذا الاطار عديد من الدراسات تمثل اسهام من سايروا الدكتور دراز فى توجهاته ويندرج معظمها فى أبحاث أساتذة دار العلوم وخريجها وكذلك الأزهر وسوف نتحدث فى هذه الفقرة عن جهود مقداد يالجن الا اننا سنشير فى البداية جهود الدكتور محمد غلاب الذى قدم العديد من الدراسات الأخلاقية تأليفا وترجمة حيث حيث ترجم للعربية كتاب بارودى المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر[٣٩] بالاضافة الى عديد من الأبحاث الأخلاقية فى مجلة الأزهر وكتابه الأخلاق النظرية و « من أخلاق الاسلام » الذى نشر ضمن دراسات فى الاسلام التى يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية[٤٠] .

وهو يقدم الأخلاق الاسلامية [القرآنية] بديلا عن الأخلاق السيكولوجية والاجتماعية . ويرى ان الفكر الأخلاقى الغربى الذى يجهد نفسه فى أن يشيد علما أخلاقيا مستقلا يتباهى به لا يشمل على شىء ذى قيمة حقيقية باستثناء فكرة الواجب عند كانط . اما الأخلاق النظرية التى تعاقبت على مر العصور فهى مؤسسة على أشد المبادىء تباينا وأشد الفكر تعارضا[٤١] . ويأخذ على الكتب الأخلاقية أنها مع

عنايتها بالأخلاق الغربية الاغريقية والمسيحية والكانطية والمعاصرة البيولوجيا والاجتماعية الا أنها لا تتحدث البتة عن الأخلاق القرآنية[٤٢] ٠

ويتحدث عن الخصائص الأساسية للأخلاق الاسلامية فيعرض للحقائق الأخلاقية العامة مثل الأمر بالعدل وجعله على قمة الفضائل واحترام الحياة الانسانية والأمر بفضيلة الصدق والنهى عن رذيلة الكذب والنهى عن النفاق والأمر بالأمانة والنهى عن الخيانة ، الرفق بالوالدين ٠ ثم يتحدث عن الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية والأخلاق السياسية ٠ ثم يعرض الظواهر الأخلاقية العظمى مثل : الضمير والالتزام الخلقى أو الواجب والمسؤولية والجزاء الخلقى[٤٣] ٠

ويبحث فى الخلقية وشروطها ٠ حيث يستخلص من الأخلاق الاسلامية عنصرين هما : العنصر المثالى (المثل الخلقى الأعلى) والعنصر العقلى ، ثم يبين شروط الخلقية وهما الارادة والحرية ثم يتحدث عن النية ٠ ثم الكرامة الانسانية ، والعدل موضحا المقصود بالحقوق والواجبات ويتناول المساواة الاسلامية ثم أخيرا الاتحاد الاسلامى الذى فيقوم على وحدة العقيدة ٠

ويدرس مقداد يالجن التفكير الأخلاقى فى اطار القرآن والسنة لتحديد الاتجاه الأخلاقى الاسلامى ثم يقارن بينه وبين آراء الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين وآراء علماء النفس والاجتماع وذلك لابراز قيمة التفكير الأخلاقى الاسلامى ومميزاته الخاصة بين تلك الآراء ٠ وهو فى بحثه هذا يتناول أهم الموضوعات الأخلاقية النظرية مثل التفكير الأخلاقى مفهومه وغاياته ومجاله وأهميته وضرورته للحياة الاجتماعية كما يدرس الأسس التى يقوم عليها التفكير الأخلاقى مثل الأساس الاعتقادى والطبيعى والحرية والالتزام والمسؤولية والجزاء الأخلاقى ثم المعايير الأخلاقية ثم يتناول الأخلاق الاسلامية وتحديدها للعلاقة بين الفرد والمجتمع ٠

ومن الهام والضرورى أن نتوقف عند جهود مقداد يالجن الذى يعد من كتاب « الاتجاه الأخلاقى فى الاسلامى » حيث قدم عدة دراسات تساهم فى تحديد معالم أخلاق قرآنية[44] تجعلنا نجمعه مع مفكرى « مدرسة دار العلوم » الأخلاقية وقد أشار بعض الباحثين للاتجاه المميز لهذه المدرسة حيث يذكر الدكتور مصطفى حلمى أسماء مفكرى هذه المدرسة ويرجع أصولها الى الشيخ محمد عبد الله دراز ويذكر أسماء : مقداد يالجن ونديم الجسر وعبد اللطيف العبد وعبد المقصود عبد الغنى وأبو اليزيد العجمى »[45] ويعتبر نفسه احد أفراد هذه المدرسة كذلك يمكن أن نضيف كل من محمد السيد الجلنيد واحمد عبد الرحمن ابراهيم الذى يلمح لهذه المدرسة[46] بالاضافة أيضا الى محمد عبد الله الشرقاوى وسوف نتناول فى هذه الفقرة عرض الأسس العامة لتفكير مقداد يالجن الأخلاقى باعتباره احد ممثلى الأخلاق القرآنية .

ميز مقداد يالجن بين الفلسفة الاسلامية [فلسفة الدين الاسلامى، أو الفلسفة القرآنية] وبين فلسفة الفلاسفة المسلمين وذلك فى كتابه « مناهج الدعوة الى الاسلام فى العصر الحديث » وهو يقدم لنا هذا التمييز من أجل تحديد منهجه الذى ينطلق من هذه الفلسفة فى مقدمة دراسته « فى المنهج وتطبيقه » ويحدد معالم هذا المنهج فى الأسس التالية : أن تكون البداية هى الاسلام بمعنى ان تنطلق معالجتنا لقضايا من وجهة النظر الاسلامية بادئين بالبحث عن الحل فى النصوص الاسلامية أى فى القرآن والسنة . والا نحاول فهم الاسلام بالآراء الفلسفية لأن هذا الفهم فهما من الخارج لا من الداخل[47] وان تفهم المبادىء الاسلامية الخاصة بموضوع معين فى ضوء النظام الاسلامية كله[48] .

ويوضح لنا يالجن اتجاهه بقوله « وتطبيقا لهذا المنهج أخترت موضوعا من أهم الموضوعات التى تمس حياتنا اليومية ومشكلة من أهم المشكلات الاجتماعية والفردية وحددتها فى « لاتجاه الأخلاقى فى

الاسلام » لأبحث عنه فى الاسلام نفسه ، وليس لدى الفلاسفة أو المفكرين لأن لهذا الموضوع أهمية كبرى فى الحياة الانسانية ... ولأنه يعتبر جوهر رسالة الاسلام[49] ويحدد لنا أسماء من مهدوا هذا الاتجاه مثل : الغزالى والطبرسى ومحمد مهدى العراقى قديما وجاد المولى بك والدكتور محمد دراز حديثا .

وقد بدأ بحثه بتحديد مفهوم الأخلاق فى الاتجاه الاسلامى وغايتها ومجالها وضرورتها للحياة الانسانية فى نظر الاسلام وذلك فى أربعة فصول تكون الباب الأول . ويعرض فى الباب الثانى أسس الأخلاق فى نظر الاسلام فى سبعة فصول الأول عن الأساس الميتافيزيقى والاعتقادى والثانى الأساس الواقعى والعلمى والثالث مراعاة الطبيعة الانسانية حيث يتناول الاتجاهات المختلفة فى الطبيعة الانسانية ورأى الاسلام فيها ثم صلة الطبيعة الانسانية بالأخلاق فى نظر الاسلام . والفصل الرابع الحرية الأخلاقية والخامس مبدأ الالزام والالتزام الأخلاقى والسادس تأكيد المسؤولية الأخلاقية والسابع اثبات الجزاء الأخلاقى وأنواعه : الالهى ، الوجدانى الطبيعى ، الاجتماعى .

ويتناول فى الباب الثالث « القيم الأخلاقية فى نظر الاسلام » فى ثلاثة فصول : الأول المعايير الأخلاقية : الموضوعية الخارجية والذاتية الداخلية والمعيار العقلى والوجدانى (الضمير) ويعرض فى الفصل الثنى حقيقة القيم الأخلاقية حيث يتناول أنواعها ومستوياتها ومدى موضوعيتها ثم يعرض للقيم الأخلاقية فى الحياة العملية وفى الفصل الثانى حقيقة القيم الأخلاقية حيث يتناول أنواعها ومستوياتها الاتجاهات الفلسفية والاجتماعية فى هذا الموضوع ثم أنواع الأخلاقيات فى اطار الأخلاق الاسلامى : أخلاق فردية ، أخلاق اجتماعية ، أخلاق الحاكم ويبين فى الخاتمة مدى توسيع الاسلام لنطاق مفهوم الأخلاق وميدان العمل بها مبنيا أيضا أصالة الأسس التى أقام عليها الاسلام بنيانه الأخلاقى ، وقدرة الأخلاق الاسلامية على مسايرة تطور الحياة وأشكالها المختلفة .

ثالثا : الفضائل الخلقية فى الاسلام

تتناول فى هذه الفقرة دراسة الدكتور أحمد عبدالرحمن الفضائل الخلقية فى الاسلام ، وهو يسعى لتأكيد تمايز هذه الفضائل الخلقية بإثبات تمايز الاسلام نفسه الذى هو من جهة امتداد لجوهر العقائد فى الأديان السماوية السابقة التى دعت الى التوحيد ومن جهة مغاير ومكمل لها • كذلك تتميز هذه الفضائل الأخلاقية عن الأخلاق التى تبنتها الفلسفات السابقة • فهو يرى أن غاية الأخلاق الاسلامية ليست اللذة أو السعادة رغم انها لا ينكرهما بل السعادة الأخروية من خلال المنفعة العامة الدنيوية التى تصون الروح وتعنى بالجسد ومعيار الفضيلة ليس الوسط الارسطى وانما تناسق خلقى بين الواجبات المتباينة الدرجات •

ويميز أحمد عبد الرحمن بين الأخلاق الفلسفية — وهى الأخلاق اليونانية أو التى قدمها الفلاسفة المسلمين نقلا عن اليونان — والأخلاق القرآنية • أو أخلاق الاسلام • وهو يبين أن الوسط الارسطى غريب على أخلاق الاسلام كما أن تقسيم افلاطون الرباعى للفضائل هو أغرب من نظرية الوسط عليها وأكثر من هذا لقد كان تأثير اليونان سلبيا ضارا ببعض الدراسات القرآنية • حيث يؤكد « تعارض روح القرآن مع تعاليم اليونان » [٥٠] واقتباسات المفكرين المسلمين عن اليونان وهى التى يستعملها بعض المستشرقين التشكيك فى أصالة الاسلام تثبت على نقيض ما يرغب أولئك المغرضون أن تأثير اليونان كان ضرره أكثر من نفعه بالنسبة للدراسات القرآنية [٥١] • ومن هنا فان لدينا ازدواجية أخلاقية فى تراثنا العربى : فهناك الأخلاق الدينية الاسلامية وهناك الأخلاق الفلسفية التى تتبناها الفلاسفة المسلمون وتأتى الدراسة التى نحن بصددها « الفضائل الخلقية فى الاسلام » لتؤكد أن للاسلام نظامه الأخلاقى وفضائله المتميزة عن الأخلاق الفلسفية • وأن هذه الفضائل وكذلك الغاية القصوى لها والمعيار العام الذى يضبطها هى

حقائق دينية مقررة فى الكتاب والسنة ولا أحـد يستطيع الادعاء بأنه يخترعهـا .

ويخبرنا المؤلف فى المبحث الأول الذى خصصه للفضائل الخلقية فى التراث الاسلامى والدراسات الحديثة أن الدراسات الأخلاقيـة للقرآن والسنة قليلة ، وان المؤلفات القديمة عالجت فى الغالب الأخلاق اليونانية مع محاولات غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الأخلاق الاسلامية وان الاهتمام بعلم الأخلاق بصفة عامة محدود (٥٢) .

ويستعرض المؤلف المؤلفات القديمة فى علم الأخلاق مؤكدا ما اثبته من حقائق ويبدأ بالفلاسفة الذين يفترض أن علم الأخلاق يقع ضمن اختصاصهم حيث يظهر لديهم « نقصا فى الاهتمام وزيغا فى الاتجاه » (٥٣) فكتابات الكندى — على الأرجح — لم تتناول الفضائل والأخلاق الاسلامية كما يرسمها القرآن والسنة ، وكتابات الفارابى تعالج الأخلاق والسياسة معا على النهج اليونانى مع مضمون فيه شىء من الاصالة (٥٤) . وأشهر من ألف فى الأخلاق بالعربية مسكويه « لم يفلح — من حيث التفاصيـل — فى التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التى أدخلها فى مذهبه ولا فى التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الاسلامية (٥٥) . واذا فحصنا رسائل اخوان الصفا وجدنا فيها « خرافات وكتابات وتلزيقات حسب تعبير القفطى .. وبصـفة عامة يتفق معظم الباحثين على أن الفلاسفة المسلمين أقاموا مذاهبهم فى الأخلاق على أسـاس من الفلسـفة تلقفوها عن اليونان معلنين ذلك غير مستخفين ، وهذا الأسـاس حجب أنظار فلاسـفة الأخلاق المسلمين عن فهم القرآن (٥٦) .

ويستعرض جهود الصوفية فى الأخلاق ، فالأخلاق لدى التهانوى اعتبرت جزءاً من التصوف ويبدأ بالمحاسبى الا أن كتابه « الرعاية لحقوق الله » ليس كتابا فى الأخلاق وعند القشيرى (٣٧٦ — ٤٦٥ هـ) نجد عرضا طيبا ، اذا قارناه بالمحاسبى نجده أقل تفصيلا فى تحليلاته لكنه

أشمل فعدد الفضائل والرذائل والمفاهيم الأخلاقية التى عالجها أكبر ، وكلاهما افلت من سطوة الفلسفة اليونانية واقترب من روح الأخلاق الاسلامية • والامام الغزالي هو أبوحيد الذى كرس فصولا كاملة لدراسة الفضائل غير أن جهوده قد شابتها مناقص خطيرة أهمها اعتماده لنظرية النفس لدى افلاطون وتقسيماتها ثم نظرية الوسط الارسطية • ولقد أضير الغزالى بسبب تاثر بالأخلاق اليونانية وأنه بسبب هذا التأثر قد أخفق فى دراسته للفضائل فى الافلات من ترديد آراء افلاطون وارسطو مع اغفال بعض الفضائل الخلقية القرآنية (٧٧) •

أما اهل الحديث فقد اكتفوا بتسجيل الأحاديث النبوية المتعلقة بالأخلاق والفضائل وبوبوها فى فصول كل منها يعالج مسألة معينة • كما نجد فى كتاب الأدب المفرد « للامام البخارى وفى سنن ابن ماجه » كتاب الأدب ، كتاب الزهد •

وهناك كتب تعتمد فى بحثها الأخلاقى على الحديث النبوى ورسائل ابن أبى الدنيا نموذج لهذا النوع من الكتب • ويذكر من الدراسات القديمة القريبة من التخصص فى علم الأخلاق دراسة الماوردى « أدب الدنيا والدين » • ويوضح أن دراسات أصول الفقه ــ خاصة لدى الشاطبى والشوكانى ــ تتميز بالبحث عن المبادىء العامة وهو الأمر الذى افتقرت اليه الدراسات الأخلاقية لدى الصوفية والمحدثين والفقهاء (٧٨) •

ويذكر فى الفقرة الثانية من المبحث الأول الفضائل الخلقية فى الدراسات الحديثة • فيذكر من الدراسات الجامعية : « مناهج الفلاسفة المسلمين فى الأخلاق » • و «الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع » ويبحث عن الخصائص الأخلاقية للرياضات والأذواق الصوفية « للدكتور محمد مصطفى حلمى » ودراسة مقداد يالجن : « فلسفة التربية الأخلاقية الاسلامية » ومحمد يوسف بن الحاج : « المنهج الصوفى فى الأخلاق » وأبو اليزيد العجمى « الوجهة الأخلاقية

الصوفية القرآن الثالث الهجرى » ، ودراسات كمال جعفر « فى الفلسفة والأخلاق » و « دراسات فلسفية وأخلاقية » بالاضافة لكتاب الدكتور محمد يوسف موسى « فلسفة الأخلاق وأثرهما فى الفرد والمجتمع » ومحمود قراعة « الأخلاق فى الاسلام » وأهم هذه الدراسات على الاطلاق كتـاب « دسـتور الأخلاق فى القرآن » للدكتور محمد عبد الله دراز ٠

ويخرج المؤلف بالنتائج الآتية بعد رصده للكتابات القديمـة والدراسات الحديثة ، وهى نتائج صحيحة نتفق معه فيها ٠

ـــ ان معظم المؤلفات يتكرس للأخـلاق الفلسـفية الأوربيـة اليونانيـة والحديثـة ٠

ـــ ان كثير منها يتخذ من مؤلفات القدماء موضوعا للدراسات مثل مسكويه والغزالى ٠

ـــ ان بعضها يعالج الموضوع بقصد الوعظ ٠

ـــ ان كثيراً من المؤلفين يكتفى بفصل عن أخلاق الاسلام ضمن كتب الحضـارة والعقائد ٠

ويعطى أمثلة لذلك مثل كتـاب أحمد أمين « الأخـلاق » الذى لا يتضمن الا فترة يتيمة عن الاسلام ليس لها أثر على القارىء سوى بذر الشك فى وجود مضمون أخلاقى متميز للاسلام ٠ ويتغافل المؤلف عن الطبعات الحديثة لكتاب الدكتور توفيق الطويل الفلسفة الخلقية التى تتضمن حديثا عن الأخلاق الاسلامية ٠ ويرى أن كتاب الدكتور محمد بيصار « العقيدة والأخلاق » تغلب عليه الأخلاق اليونانية ٠

ويخلص من هـذا العرض للدراسات الحديثة الى عدم وجود معرفة علمية سليمة بفضائل الاسلام الخلقية أو بنظامه الخلقى باستثناء

دراســة الدكتور محمد عبد الله دراز « دستور الأخلاق فى القرآن » التى بذل فيها مؤلفها جهــدا كبيرا فى تحليلاته للالزام والمسـئولية والجزاء والنية والدوافع والجهــد ٠٠والتى أغفلت صاحب الفضائل الخلقية فى الاســلام « على الرغم من أن مؤلف [دراز] لم يدرس الفضائل ولم يتخذها أساســا لاستخلاص شروط الفضيلة الخلقيــة ومعيارها والغاية النهائية لها » (٥٩) ٠

ولو تساءلنا عن الفضائل الاسلامية ـ ما عددها وأصنافها وطبيعتها لن نجد جوابا واضحا لدى أحد ولن نجد شبه اتفاق على قائمة ٠ بهذه الفضائل حتى أمهات الفضائل لم يتفق عليها ٠ وتتداخل الفضيلة مع غيرها اما عن المبدأ العام الحاكم فى الأخلاق الاسلامية فتتضارب الأقوال وتتعدد دون تمحيص كافى ٠ وبالتالى كان على المؤلف أن يميز ويحدد الفضائل الخلقية فضيلة فضيلة وأن يحلل مضمون كل فضيلة ويستخلص منها جميعا المبادىء العامة للنظام الأخلاقى فى الاسلام ٠ والمنهج الذى يستخدمه من أجل ذلك هو الوصف التحليلى للفضائل ، بوصف مضمون الأوامر الخلقية فى القرآن والسنة وتحليلها كخطوة أولى وأساسية فى هــذا المنهج ويصعد من ذلك الى المبادىء العامة للوصول الى المعيار الأســاسى للأخلاق الاسلامية ٠

ويرى أن هــذا المنهج يمكنه من :

ـــ استخلاص مفهوم كل فضيلة على حده وبيان الأفعال التى يمكن أن تندرج تحتها والتى لا يصح ادراجها تحتها ٠

ـــ الكشف عن علاقة كل فضيلة بغيرها من الفضائل وأوجه التماثل والتبــاين بينهمـا ٠

ـــ ضم أى فضيلة خلقية الى قائمة الفضائل حتى ولو استبعدت من قبل السابقين واستبعاد ما ليس من الفضائل حتى لو اعتبرت فضيلة من قبل الســابقين ٠

ـ تصنيف الفضائل على أســاس مبدأ عام .

ـ تحديد الشروط الواجب توافرها لأى فعل لكى يعد فضيلة خلقيـــة .

ـ الكشف عن الغاية النهائية للفضيلة الاسلامية .

ـ تحديد معيار عام لهــذه الفضيلة .

ـ بيان اصالة الفضائل الاسـلامية والأخلاق الاسلامية كلها .

ـ اظهار مدى ترقية هذه الأخلاق للحياة المعاصرة ومدى حاجة هــذه الحيـاه اليها .

وتتكون هـذه الدراسـة الهامة من ثمانية أقســام أو مباحث الأول فى تمهيد وتحديد للموضوع والدراسات المتعلقة به قديمـا وحديثا . والمبحث الثانى يدور حول شروط الفضيلة الخلقية . وهى تنقسم الى قسـمين الأول يضـم الشروط الجوهرية حـرية الارادة واخلاص النية والايثار المنزه والايمان بالله . والثانى يضـم شروط الممارسة الفعلية بوضعها شرط تمام الفضيلة والحياء بوصـفه الشرط الوجدانى للممارسة الفعلية للفضيلة ثم رد الفعل بوصفه شرط نمو العمل وازدهــاره [٦٠] .

ويتناول المبحث الثالث دراســة الخيرات أو غايات العمل الفاضل وفيه يفرق بين المؤلف بين الخير والفضيلة وبين الارتباط الوثيق بينهما ويدرس من الخيرات : الدين والحياة والصحة والجمال والسـلامة الجسدية والعقلية والعقل والمعرفة والحكمة والوجود وسننه ، والمجتمع والعدل والأمن والمكانة الاجتماعية والاخاء والصداقة .

ويخصص المبحث الرابع لتحليل الفضائل الأساسية . ويقوم أولا

بتعريف الفضيلة الخلقية ، وتصنيف الفضائل ثم تحليلها ويطلق عليها الفضائل الثبوتية وهى : العدل والصدق وبر الوالدين والشجاعة والصبر ، وفى المبحث الخامس المجموعة الثانية من الفضائل الثبوتية (الفضائل الخلقية العليا) وهى : الحفاظ على الحياة والرحمة والعفو والانفاق فى سبيل الله وكفالة اليتيم وبر الجار والاجارة والوفاء للصديق والوفاء بالعهد ، ويدور المبحث السادس حول فضائل التصون (عن المحظورات) وهى الأمانة ، والعفة والتواضع والحلم والصمت .

ويدور المبحث السابع حول « الغاية القصوى للفضيلة الاسلامية » وهى « سعادة الدارين » ويتحدث فيها عن : مذهب المنفعة ومذهب السعادة الغاية القصوى لفضيلة العدل ، ولبر الوالدين وللصدق والشجاعة وينتهى الى . مشروعية المنافع الدنيوية مبينا مذهب بعض الصوفية فى ذلك موضحا مذهب سعادة الدارين . ويحاول الكشف عن معيار الفضيلة الاسلامية فى المبحث الثامن الذى جعل عنوانه التناسق الخلقى معيار الفضيلة ويبحث فيه تدرج الخيرات فى الأهمية وتدرج الفضائل فى الوجوب والعلو ، ثم يبين معنى التناسق الخلقى ويناقش مسألة قبول المسلمين لمبدأ الوسط الارسطى وينتقد هـذا المعيار ويقدم بدلا منه التناسق الخلقى باعتباره المعيار الاسلامى للفضيلة .

وينتهى فى الخاتمة الى بيان أصالة الفضيلة الاسلامية وتميز الفضائل الخلقية بعضها من بعضها وكشف ما بينها من علاقات مستخلصا التعريف القرآنى للفضيلة وبعد تصنيف الفضائل يثبت أن الأخلاق الاسلامية مذهب متسق موضحا النزعة الانسانية الشاملة للأخلاق الاسلامية .

ويبحث الدكتور عبد اللطيف العبد فى كتابه الأخلاق فى الاسلام .

ـ وقد ظهرت طبعته الأولى باسم الأخلاق الاسلامية ـ فى الأخلاق القرآنية ويسير فى نفس الاتجاه المستند الى القرآن والسنة مصدرا

للأخلاق [٦١] ويبدو كتابه أقرب الى الأخلاق فيه الى علم الأخلاق . وهو يمهد للدراسة بالحديث عن مفهوم الأخلاق فى الاسلام [٦٢] . ثم يتناول فى قسمين الفضائل الأخلاقية (الاسلامية) فى القسم الأول ثم الأخلاق الجاهلية والرذائل الخلقية فى القسم الثانى يقول : لم يكن مقياس الفضائل والرذائل عندنا الأميز أن الشرع بالفضيلة ما حكم الشرع بفضلها وحلها والرذيلة ما حكم الشرع بقبحها وحرمها . والشرع عنده لم يأت ولم يناقض العقل السليم [٦٣] .

* * *

رابعا : قضية الخير والشر فى الفكر الاسلامى

يخصص الدكتور محمد السيد الجليند دراسته قضية الخير والشر فى الفكر الاسلامى لبيان الأخلاق الاسلامية فى علم الكلام . وهو يعرض لنا فى المقدمة لاشكالية الدراسة وكيفية معالجتها ويذكر الدراسات السابقة فى الموضوع موضحا أنها لم تظهر أثر موقف المعتزلة من هذه القضية على الجانب السلوكى والاجتماعى والسياسى ويحدد هدفه من الدراسة وهو الكشف عن موقف المعتزلة والاشاعرة من هذه القضية من الناحيتين الميتافيزيقية والانسانية والوقوف على الأسس العقلية التى بنى عليها الفريقان تصورهما لقضية الخير والشر والتى حددت موقفهم من الجانب الانسانى من هذه المشكلة [٦٤] . وهو يقسم بحثه الى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة .

يتناول الباب الأول الجانب الالهى من مشكلة الخير والشر والثانى عرض الأسس العقلية والشرعية التى أقام عليها المعتزلة والاشاعرة مذهبهما الأخلاقى والثالث تناول قضية الحرية الانسانية والسلوك الانسانى على ضوء المفاهيم العقلية التى وضعها المعتزلة وجعلوها أساسا للسلوك الأخلاقى . قدم المؤلف فى المقدمة مدخلا الى معرفة الخير والشر وعرض فى الباب الأول الارادة الالهية ووجود الشر فى العالم فى خمسة فصول تشمل : الارادة عند المعتزلة ، مشكلة القضاء

الأزلى ووجود الشر فى العالم ، الحكمة الالهية ووجود الشر فى العالم، العدالة الالهية بين المعتزلة والاشاعرة ، ويدور الباب الثانى بفصليه حول الأسس العقلية والشرعية للمشكلة يبحث الفصل الأول فى الفطرة ودورها فى معرفة الخير والشر والثانى فى الخير والشر بين العقل والشرع • بينما يخصص الباب الثالث بفصوله الثلاثة للاثر السياسى والاجتماعي للمشكلة فيعرض للجانب التطبيقى فى الاستطاعة وفى الثانى للحرية الانسانية ويوضح فى الثالث الأثر الاجتماعى والسياسى لمذهب المعتزلة فى القول بحرية الانسان •

ويتأكد ذلك فى دراسته الثانية « فى علم الأخلاق : قضايا ونصوص » (٦٠) حيث يتناول فى ثمانية فصول توافق العقل مع الشرع فى تأسيس الأخلاق الاسلامية وأن الأساس العقلانى لدى المعتزلة مثلا هو نفس الأساس الذى نجده لدى كانط • فاذا كان الدكتور أحمد صبحى يبحث فى ايجاد نسق للأخلاق الاسلامية يخالف النسق الأرسطى ويجد هذا النسق فى تأسيس للاخلاق على الميتافيزيقا كما عندكانط فان الجليند يرى فى فلسفة كانط امتدادا للموقف العقلى الاعتزالى • يتناول الدكتور الجليند فى الفصل الأول « الانسان كائن أخلاقى » ويعرض فى الفصل الثانى « للفعل الأخلاقى فى الفلسفة اليونانية » حيث يبين لنا موقف ارسطو من الفعل الأخلاقى ، وسقراط والفضيلة وافلاطون ومنهجه فى العدالة الاجتماعية والسياسية وارسطو ومذهبه فى السعادة •

ويعرض فى الفصل الثالث للمبدأ الأخلاقى فى الفلسفة الحديثة، أو الأخلاق بين المثالية والوضعية ويتناول القيمه الخلقية بين المعتزلة والاشاعرة • ويفيض فى الفصل الرابع فى بيان « المشكلة الأخلاقية بين العقل والشرع » حيث يتناول المعتزلة والاتجاه العقلى والقائلون بالمعرفة الشرعية ويتوقف لبيان المفاهيم الأخلاقية المتعلقة بـ « الخير والشر ، الحسن والقبح ، الواجب • النية ودورها الأخلاقى ليوضح

أن كانط في الفلسفة الحديثة يقيم فلسفته الأخلاقية على نفس المبادىء التي ذهب اليها المعتزلة » [٦٦] .

ويدور البحث في الفصل الخامس حول قضيه الالزام الاخلاقي ومصادرها ومستوياتها ، في الفلسفه الحديثه وعند المعتزله والاشاعره وعند القائلين بالفطرة لكنه لا يكتفي بذلك بل يناقشها في القرآن وذلك في الفصل السادس . وفي الفصل السابع عرض للانسان ومشكلة الشر في العالم في الحضارات غير الاسلاميه وفي الفكر الاسلامي وفي الفصل الثامن والأخير بيان للجانب الميتافيزيقي للمشكلة . ويقدم في الجزء الثاني من الكتاب — وهو لا يستغرق الا صفحات قليله مجموعة لنصوص أخلاقية لأفلاطون وارسطو وابن تيمية .

وفي حين يرى الجلنيد أن المتكلمين هما علماء الأخلاق في الاسلام فان عبد الفتاح بركه يرى ان الصوفيه أصحاب الاسهام الحقيقي في الاخلاق وذلك في كتابه« في الأخلاق والتصوف »[٦٧] ويرى المؤلف ان الحضارات تقوم على أسس ثلاثة هي : المبدأ المشترك (العقيدة) والقانون والأخلاق . ويتمثل ذلك في الحضارة الاسلامية عقيدتها الاسلام دين للوحدانية وقانونها هو الشريعة الالهية وأخلاقها منبثقة من هذه العقيدة وعلماء الفقه والشريعة في ميدان القانون أما في ميدان الأخلاق فالصوفية يمثلون علماء الاسلام في هذا المجال . وهم الذين اختصوا من سائر علماء الاسلام في هذا المجال . والدراسه للجانب الأخلاقي في الاسلام [٦٨] .

وقد خصص المؤلف كتابه لدراسة هذا الاسهام وهو يقع في قسمين الأول في تمهيد (ضروري) عن بنية الأخلاق في الاسلام حتى يتم الربط بين علم الأخلاق لدى الصوفية وبين أصله الاسلامي بصورة واضحة ثم تحدث عن الأخلاق عند الصوفية سواء في ناحيته النظرية أو العملية مبينا أن له ملامحه وسماته الخاصة التي تميزه عن نظيره في

الفلسفة • وفى القسم الثانى دراسة نماذج لما كتبه هؤلاء الأئمة الاعلام • وهو يعرض لكل منهم مع دراســة تمهيدية فيقدم لنا النصـــوص الآتيــة :

ــ للمحاسبى : الرعاية لحقوق الله ، المســائل فى أعمال القلوب والجــوارح •

ــ الخراز : الطريق الى الله •

ــ الترمذى : فكــر النفس •

ــ الغزالى : منهاج العابدين •

ــ ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى اسقاط التدبير •

* * *

خامسا : الأخلاق بين العقــل والنقــل :

يقدم أبو اليزيد العجمى عده دراسات تأليفا وتحقيقا فى مجــال الأخلاق القرآنية أو الأخلاق الاسلامية فبالاضافة الى بحثه الوجهــة الأخلاقية للتصوف الاسلامى [٦٩] يكتب عن حقيقة الانسان بين المسئولية والتكريم [٧٠] والأخلاق بين العقل والنقل فهو يرى أن علم الأخلاق علم له مقوماته ومناهجه وموضوعاته وأننا نحن المسلمين ننظر اليــه ونبحث فيه بمنهج اسلامى لا يتابع الاقدمين من أرباب الفكر الشرقى أو اليونانى لمجرد سبقهم فى مسألة أو أخرى ، ولكن مقياسنا «الحق أحق أن يتبع » وليكن منهجنا موضوعية القبول أو الرفض[٧٢] • ويرجع ما أصاب البحث الاسلامى فى هذا العلم الى متابعة وتقليد الغرب واليونان وتناس أصول ومصادر البحث الاسلامى[٧٣] •

يرى الدكتور العجمي أن المذاهب الأخلاقية التي انتجها العقل المصري القديم أو الصيني أو التي أرست دعائمها حكمة اليونان والتي تبقاها الغرب الحديث ، بل في العصور الوسطى ـ هذه المذاهب جميعا أخذت أسماء متعددة واجتهدت في أن تبلغ بالأخلاق الانسانية كمالها ولكنها جميعا لم تفلح في الوصول الى هذه الغاية واخفاقها هذا تحكمه عوامل كثيرة لكن أهمها واقواها هو اعتمادنا المطلق على العقل واستبعادها الجانب الديني(٧٤) . وفي مقابل ذلك يوجد مصدر أعلى من العقل ومن الضمير ومن المجتمع يضع للانسان قواعد سلوكه وفق حاجاته وباتساق مع طبيعته لا يهمل العقل ولا الوجدان ولا المجتمع ذلكم هو الوحي(٧٥) ومن هنا جاء عنوان دراسته « الأخلاق بين المجتمع والنقل » التي تتكون من بابين .

يتناول في الأول علم الأخلاق ومذاهبه وهو مقدمات تعرض لتعريف علم الأخلاق وبيان صلته بالعلوم الأخرى وفي الفصل الثاني يقدم نموذجا لقضايا علم الأخلاق حيث يعرض للالزام الخلقي ومصادره سواء كان المصدر الحاسة الخلقية أو الضمير والوجدان ويبين مثالب هذه النظرة ويتناول ثانيا العقل مصدر الالزام خاصة لدى كانط ثم المجتمع باعتباره مصدرا للالزام الخلقي في الاسلام مبينا حاجتنا الى النص موضحا أرتباط العقل بالشرع وحاجاتنا الى القلب مستشهداً بالآيات القرآنية وبعد بيان تناقض الاتجاهات المختلفة يتجه لبيان كيفية تربية الحس الاسلامي موضحا أهمية القرآن في ذلك . ثم يتناول الفعل الخلقي وصلته بالمذاهب الأخلاقية حيث يبين لنا الاتجاه الذي يربط الفعل الخلقي باللذة أو المنفعة فيتناول مذهب اللذة في الفكر اليوناني وفي الفكر الحديث ، والمنفعة عند بنتام ومل وعند البرجماتية . ويعرض وفي الفصل الثالث الأخلاق في الفكر الانساني لاسهامات المصريين القدماء ونماذج من الفكر الصيني عند كنفوشيوس والفكر اليوناني عند سقراط وأفلاطون وارسطو .

ويخصص الباب الثاني للأخلاق في الاسلام ويعرض في الفصل

الأول السلوك الخلقى فى الاسلام « واقع الأخلاق قبل الاسلام واهتمام الاسلام بالأخلاق ومظاهر اهتمام الاسلام بالخلق الفاصل. ثم يبين أسس الأخلاق الاسلامية وخصائصها التى يحددها فى ثلاثة: الأساس الأول، الأساسى الاعتقادى، الثانى مراعاة الطاقات الانسانية فى الانسان، الثالث الأعمال والغايات ، ثم يبين التطبيق العملى لأخلاق الاسلام . ويعرض فى الفصل الثانى جهود المسلمين فى علم الأخلاق تصنيف ودراسة . ويقدم فى الفصل الثالث والأخير صور من جهود علماء الاسلام فى علم الأخلاق حيث يعرف ببعض المصادر الأخلاقية مثل فرائض الاسلام للحسن البصرى ، والذريعة الى مكارم الشريعة للراغب الاصفهانى[٧٦] ، وتذكرة السامع والمتكلم فى آداب العالم والمتعلم لابن جماعة .

وهو يهدف بعمله هـذا أن يكون مقدمة لدراسة فى المصادر يرتبها بما لهذا العلم (الأخلاق) فى الاسلام بنيانا وتاريخا له مداخله[٧٧] . ونفس الهدف نجده فى دراسته هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق اسلامى أو « الدراســات الأخلاقية المعاصرة فى ضــوء التاريخ لعلم أخلاق اســلامى[٧٨] .

* * *

سادسا ـ نقــد الأخلاق الغربية :

تتناول فى هــذه الفقرة موقف بعض الأستاذة العرب من الأخلاق الغربية تأسيسا لأخلاق اســلامية خالصة بعيدة عن أية مؤثرات أو مصادر غربية قديمة أو حديثة سواء فى الشكل أو المضمون ويتفق كل من د. حسن الشرقاوى بجامعــة الاسكندرية ود. محمد عبــد الله الشرقاوى بدار العلوم على رفض واستبعاد هــذه الأخلاق . يقــدم لنا الأول كتابين احدهما فى « الأخلاق الاسلامية »[٧٩] والآخر « الأخلاق الغربية تأسيسا لأخلاق اسلامية خالصــة بعيدة عن آية مؤثرات أو

ويتكون كتابه «الأخلاق الاسلامية» من مقدمة وسبعة أبواب تعرض المقــدمة الوسط الأخلاقى الاســلامى وأسباب الانحراف عن الأخلاق الاسلامية ويتناول الباب الأول قبسات من أخلاق الرسول ويعرض فى

الباب الثانى « خصائص المنهج الاسلامى الأخلاقى » والباب الثالث وسائل تنشئة الانسان المسلم ، ثم غايات التربية الاسلامية وهى . عدم الشرك ، الثقة بالله والانسان . ويقدم لنا دراسة هامة فى الباب الخامس يتناول فيها السلوك الأخلاقى فى العقائد القديمة فى عدة فصول الأول فى المذاهب القديمة (الشرقية) والثانى « الأخلاق فى الفكر الغربى القديم » (اليونان) والفصل الثالث يتناول الفكر الحديث والأخلاق . ويعرض الباب السادس بفصوله الستة للفرق الضالة الخارجة عن الاسلام يبدو فيه التجريم والأحكام المتسرعة مثلما يفعل فى الباب السابع الذى يعرض « تهافت المذاهب الأخلاقية البشرية » وهو فصل يمهد لما فى كتابه الثانى « الأخلاق الغربية فى الميزان » .

ويبدو هذا العمل وكأنه عدة دراسات متفرقة ويقع فى أربعة أبواب يتناول فى الباب الأول بفصوله الأربعة (أخلاقيات العصر والقيم الكبرى) . ويشمل الفصل الثانى « القيم الكبرى والعروض الفنية الهابطة » ويتناول الثالث خصائص النفس الانسانية ومواقفها ويعرض الفصل الرابع الخائضون فى مصادر التشريع الاسلامى ، علوم الانسان فى القرآن ، بينما يحمل الباب الثانى عنوان « المناهج والمذاهب الأخلاقيه المحدثة » الا أنه يعرض فى فصوله الثلاثة عرضا لبعض المشكلات الأخلاقية أكثر مما تناول مذاهب ومناهج ، فالفصل الأول يعرض لـ « المشكلة الخلقية ، مذاهب الشك فى العصر الحديث، مشكلة الخير والشر ، ويتناول الثانى المذاهب الأخلاقية ، خلود النفس منهج ليفى بريل الأخلاقى ، ويخصص الفصل الثالث للأخلاق الفطرية والعملية ، والمذهب التجريبى فى الأخلاق .

ويحمل الباب الثالث عنوان « فلاسفة الأخلاق المحدثين » ويمكن القول الفصل الأول يغلب عليه الطابع التجريبى حيث يتناول على التوالى : أخلاق القوة عند نيتشه ، المنفعة عند بنتام ، تهافت العقلانية الراسلية [نسبة الى الرسل] ، عقم الأخلاق الوجودية .

بينما يغلب على الفصل الثانى الاتجاه العقلانى حيث يتناول : العقل والواجب والارادة عند كانط ، معنى الواجب وخصائصه عند كانط ، الأخلاق بين الأوامر الشرطية والقطعية ، الأخلاق اللاهوتية عند بسكال ، المشاركة الوجدانية عند شافتسبرى والحاسة الخلقيه عند بطلر • ونجد نفس الاتجاه فى الفصل الثالث باستثناء حديثه عن الأخلاق عند ميكافيللى فهو يتحدث عن : الأخلاق الحيوية عند برجسون ، واللاهوتية عند مالبرانش ، وأخلاق تحقيق الذات عند توماس هل جرين •

ويعرض الباب الرابع « تهافت المذاهب الأخلاقية الحديثة » فى عدة موضوعات متفرقة تشملها فصولا ثلاثة يتناول فى أول فقرات الفصل الأول مذهب يونانى قديم هو السفسطائية وتحمل الفقرة الثانية عنوان غضفاضا هو « الرد على أصحاب المناهج الغربية » ثم تداعى نظريات الطبيعة الخلقية والمبادية ويشمل الفصل الثانى موضوعات الفكر الغازى والمناهج الدراسية ، الاعتراض على الفطرة ظنون وأوهام ، العقل والقلب فى النظرة الاسلامية ويشمل الفصل الأخير الانحراف الأخلاقى والقصاص فى الفطرة الاسلامية تأمين الانسان فى الاسلام والحقيقة لا تظهر خطة مجددة فى كتابى حسين الشرقاوى هناك نظرات متفرقة توضح الأخلاق الاسلامية أو تدحض الأخلاق الغربية ، وتتبلور هذه الآراء فى موقف محدد المعالم فى كتاب محمد عبد الله الشرقاوى الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة[٨١] •

يعرض الدكتور الشرقاوى (محمد عبد الله) فى أربعة أقسام الفكر الأخلاقى وبينما يخصص القسم الأخير لنصوص ونماذج أخلاقية للحكماء الأخلاقيين المسلمين[٨٢] • فهو يخصص الأقسام الثلاثة الأولى لمعالجة القضايا التالية : الأخلاق بين الأصالة والتبعية ، والقسم الثانى حول نشأة الفكر الأخلاقى وتطوره حيث يعرض للتفكير الأخلاقى فى الحضارات الشرقية لدى المصريين القدماء أولا ثم الصينيين القدماء ثانيا

اوبيميد بشكل نقدى قراءة الفكر الأخلاقى عند الاغريق[٨٣] وفى القسم الثالث يتناول الأخلاق فى الاسلام حيث يتناول : أصالة الأخلاق الاسلامية ، العقيدة والأخلاق فى الاسلام ، سمو الأخلاق وصلاح المجتمع ، أثر القدوة فى حسن الخلق ، خلق الرسول ، الأخلاق واصلاح النفس الانسانية ، الحرية النفسية والعقلية أساس الأخلاق .

ويهمنا أن نتوقف عند بعض فقرات هذا القسم والقسم الأول لتحديد خصائص هذا العمل واتجاهه مؤلفه الذى يمثل مع زملائه هذا التيار فى الأخلاق القرآنية الذى نتناول فى هذا الفصل . والذى يقوم على مصدرين أساسيين هما : القرآن والسنة ، ويتصف ثانية بنقد الموقف الغربى فى الأخلاق وسوف نوضح موقف الشرقاوى (محمد عبد الله) فى النقطة الثانية . وهو ينتقد أولا الكتابات العربية التى تتابع سواء فى الشكل أو المحتوى أو التبويب الأخلاق الغربية يقول : « فى مجال الأخلاق على وجه التحديد ــ نلاحظ ان المراجع الرئيسية المتداولة فى عرض مفاهيم الأخلاق ومبادئها وأسسها وغاياتها وبواعثها وضوابطها ، أو فى التأريخ لعلم الأخلاق ــ لا أقول انها تنحو نحوا غربيا أو تصطبغ بلون غربى فقط لكننا نلاحظ انها تحدثنا عن الأخلاق فى الحضارة الغربية بكل خصوصيتها وذاتيتها المصورة لدوافعها وغايتها وتردد معظم هذه المراجع كافة التصورات الغربية فى تبعية . ويقدم مؤلفينا علم الأخلاق ما هو فى حقيقته علم الأخلاق فى الغرب وتاريخ الأخلاق من وجهة نظر غربية »[٨٤] .

ان موقف الشرقاوى النقدى من الأخلاق الغربية يتضاد تماما مع الاتجاه الذى يرى فى العلوم الغربية وجذورها عند اليونان ما يمكن أن تكون أساس فلسفة عربية معاصرة بينما الاتجاه الذى تعرض له لا يكتفى برفض كل ما هو ما غربى بل يوجه نقده الى من يتابعون هذا الاتجاه من الكتاب العرب مما يجعلهم لا يهتمون بنفس القدر بالأخلاق الاسلامية ويرى الشرقاوى ان من التجاوز ما نجده فى مراجع الفلسفة والأخلاق

(عندنا) من تعميم المصطلح الفلسفى الغربى والحكم على فلسفتنا واخلاقنا فى ضوء المقاييس الفلسفية والخلقية الغربية[٨٥] ويؤكد موقفه هذا فى بداية القسم الثالث « الأخلاق فى الاسلام » حين يتحدث عن « أصالة الأخلاق الاسلامية » فهو يرى ان الأخلاق الاسلامية أصيلة فى مصدرها لأن مصدرها الوحيد هو القرآن الكريم والسنة المطهرة وولا يجوز بأى حال من الأحوال أنه يقال أن للأخلاق الاسلامية مصدرا آخر فالأخلاق الاسلامية ولدت كاملة فى القرآن[٨٦] • وهو نفس موقف محمد عبد الله دراز الذى يعتمد عليه الشرقاوى ويستشهد به ويسير مثله فى نفس الاتجاه القرآنى •

* * *

الهوامش والمراجع

١ ــ محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية فى القرآن ملحق بها تصنيف للآيات المختارة التى تكون الدستور الكامل للأخلاق العملية تعريب د. عبد الصبور شاهين مؤسسة الرسالة ببيروت ، دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣

٢ ــ د. السيد محمد بدوى : مقدمة دستور الأخلاق فى القرآن ص : ى أ .

٣ ــ المرجع السابق ص : ى ب ، ى ج .

٤ ــ المرجع السابق ص : ى د .

٥ ــ د. محمد عبد الله دراز : كلمات فى مبادىء الأخلاق ــ القاهرة ١٩٥٣ ، وأيضا فى دراسات اسلامية ــ دار القلم الكويت ١٩٨٠ ص ٨٧ ــ ١٢٨

٦ ــ د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن : المقدمة ص ١٧ ــ ١٨

٧ ــ المرجع نفسه ص ٣ ، ٤

٨ ــ المرجع نفسه .

٩ ــ المرجع السابق ص ٨

١٠ ــ د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن صفحات ٩٩ ــ ١١٧

١١ ـــ المرجع نفسه صفحات ١١٨ ـــ ١٢٣

١٢ ـــ المرجع نفسه ص ١٧١

١٣ ـــ د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق ص ٢٣٢ ـــ ٢٤٢

١٤ ـــ المرجع نفسه ص ٢٥٨ ـــ ٢٥٩

١٥ ـــ المرجع نفسه ص ٣٢٨

١٦ ـــ المرجع نفسه ص ٣٣٧

١٧ ـــ المرجع السابق ص ٤٨٣

١٨ ـــ راجع ص ٥٨٩

١٩ ـــ المرجع السابق ص ٦٨٤

٢٠ ـــ المرجع نفسه ص ٧٦٠

٢١ ـــ دستور الأخلاق في القرآن ص ٧٧٣ وما بعدها .

٢٢ ـــ د. محمد عبد الله دراز : كلمات في مبادىء الأخلاق ص ٤

٢٣ ـــ المرجع السابق ص ٥

٢٤ ـــ المرجع نفسه ص ٨

٢٥ ـــ المرجع نفسه ص ١٧

٢٦ ـــ المرجع السابق ص ١٩ ـــ ٢٦

٢٧ ـــ المرجع السابق ص ٢٨

٢٨ ـــ المرجع نفسه ص ٤٢

٢٩ ـــ المرجع نفسه ص ٤٣

٣٠ ـــ د٠ محمد عبد الله دراز : الله بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٦٩ ص ٥٦

٣١ ـــ المرجع نفسه ص ١٥٣ ـــ ١٥٨

٣١ ـــ د٠ محمد السيد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص ٦٧

٣٢ ـــ د٠ فيصل بدير عون ، د٠ سعد عبد العزيز : دراسات فى الفلسفة الخلقية ص ٢٩٥

٣٣ ـــ د٠ مصطفى حلمى : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام ص ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ـــ ١٥٥

٣٤ ـــ د٠ محمد عبد الله الشرقاوى . الفكر الأخلاقى ـــ دراسة مقارنة ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٩٨ ـــ ٢١٢

٣٥ ـــ د٠ محمد السيد الجلنيد : فى علم الأخلاق قضايا ونصوص مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٧٩ ص ١٥ ـــ ١٨

٣٦ ـــ د٠ عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية فى الاسلام صفحات ٨ ، ٥٣ ، ٧٤ ، ١٠٣ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢٦ ٢٧٣ ١٧٥ ، ١٨٤ ، ١٩٦ ، ٢٧٣ ، ٣٠٣

٣٧ ـــ د٠ أحمد عبد الرحمن ابراهيم : الفضائل الخلقية فى الاسلام در الوفاء ١٩٨٨

٣٨ ـ مقداد يالجن : الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام ، مطبعة الخانجى القاهرة ١٩٧٣ ص ٢٥

٣٩ ـ د. بارودى : المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ترجمة د. محمد غلاب الاداره الثقافيه بجامعة الدول العربية ، الانجلو المصرية ط ٢ القاهرة .

٤٠ ـ د. محمد غلاب : من أخلاق الاسلام ، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية ، القاهرة ، العدد ٧٩ ـ السنة السابعة ١٩٦٨

٤١ ـ المصدر السابق ص ٩

٤٢ ـ المصدر السابق ص ١١

٤٣ ـ نفس المصدر ص ٣٩ ـ ٥٢

٤٤ ـ مقداد يالجن : الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام دراسة مقارنة ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ط ١ ـ ١٩٧٣

٤٥ ـ د. مصطفى حلمى : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٦ ص ١٢١ .

٤٦ ـ د. أحمد عبد الرحمن ابراهيم : الفضائل الخلقية فى الاسلام دار الصفاء للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٨٩ ص ٢٥ ، ٢٦

٤٧ ـ مقداد يالجن : المرجع السابق ص ١٧

٤٨ ـ المرجع نفسه ص ٨

٤٩ ـ المرجع نفسه ص ٢٥

٥٠ ـــ د. أحمد عبد الرحمن ابراهيم : المرجع السابق ص ١٠

٥١ ـــ المرجع السابق ص ١١

٥٢ ـــ نجد نفس الموقف النقدى لدى كل من : أبو اليزيد العجمى: هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق اسلامى ، حوليات دار العلوم ـــ العدد الحادى عشر ١٩٨٣ ، د. محمد عبد الله الشرقاوى الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة .

٥٤ ـــ المرجع السابق ص ١٧

٥٥ ـــ المرجع السابق ص ١٨

٥٦ ـــ المرجع نفسه ص ١٩

٥٧ ـــ المرجع نفسه ص ٢١

٥٨ ـــ المرجع نفسه ص ٢٤

٥٩ ـــ المرجع نفسه ص ٢٩

٦٠ ـــ المرجع نفسه ص ٣٧

٦١ ـــ د. عبد اللطيف محمد العبد : الأخلاق فى الاسلام ، مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٨٥

٦٢ ـــ المرجع السابق ص ٧ ـــ ١٧

٦٣ ـــ المرجع السابق ص ٦

٦٤ ـــ د. محمد السيد الجلنيد : قضية الخير والشر فى الفكر

الاسلامى ، أصولها النظرية ، جوانبها التطبيقية دراسة علمية لمسؤلية الانسان فى الاسلام ، مطابع الحلبى ، القاهرة ط ١ ـــ ١٩٨١ ص ٩ ، ١٠

٦٥ ـــ د. محمد السيد الجلنيد : فى علم الأخلاق قضايا ونصوص مطبعة التقدم القاهرة ١٩٧٩

٦٦ ـــ المرجع السابق ص ٨٥ وما بعدها .

٦٧ ـــ د. عبد الفتاح عبد الله بركة : فى الأخلاق والتصوف دراسات ونصوص ، دار القلم ١٩٨٣ . والكتاب قد صدر فى نشرته السابقة فى كتابين الأول فى التصوف والأخلاق والثانى فى التصوف نصوص ودراسات .

٦٨ ـــ المصدر السابق ص ٩ ، ١٠

٦٩ ـــ أبو اليزيد العجمى : الوجهة الأخلاقية للتصوف الاسلامى رسالة غير منشورة ، دار العلوم ، القاهرة ١٩٧٧

٧٠ ـــ د. أبو اليزيد العجمى : حقيقة الانسان بين المسؤلية والتكريم رابطة العالم الاسلامى ١٤٠٤ هـ .

٧١ ـــ د. أبو اليزيد العجمى : الأخلاق بين العقل والنقل ، مكتبة دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٨

٧٢ ـــ نفس المرجع ص ١٢

٧٣ ـــ نفس الموضع السابق .

٧٤ ـــ المرجع نفسه ص ٥

٧٥ ـــ المرجع نفسه ص ٨

٧٦ ــ فى اطار جهوده فى تحديد معالم الأخلاق الاسلامية نشر كتاب أبى القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى : الذريعة الى مكارم الشريعة ، دار الصحوة ، دار الوفاء بمصر .

٧٧ ــ د. أبو اليزيد العجمى : الأخلاق بين العقل والنقل ص ١٢

٧٨ ــ د. أبو اليزيد العجمى : هل أرخ المسلمون لعلم أخــلاق اسلامى ، حوليات دار العلوم ــ العدد الحادى عشر ١٩٨٣ ص ٢١١ــ٢٤٨

٧٩ ــ د. حسن الشرقاوى : الأخلاق الاســلامية ، دار المعرفة ، الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥

٨٠ ــ د. حسن الشرقاوى : الأخــلاق العربية فى الميزان مطابع جريدة سفير بالاسكندرية د.ت .

٨١ ــ د. محمد عبد الله الشرقاوى : الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة مكتبة الزهراء ، القاهرة ١٩٨٨

٨٢ ــ يعرض الدكتور الشرقاوى فى القسم الرابع عدة نصوص هى : للصداقة والأصدقاء للماوردى من « أدب الدنيا والدين » ، والحيــاء للراغب الأصفهانى من الذريعة الى مكارم علوم الشريعة تحقيق أبو اليزيد العجمى ، ذم الهوى والشهوات لابن الجوزى من كتاب ذم الهوى ، والمسؤولية الخلقيه للشيخ عبد دراز من كتاب دستور الأخلاق فى القرآن.

٨٣ ــ يتناول الشرقاوى الفكر الاغريقى منذ البداية بقصد النقــد الذى طغى على البحث ، يعرض لافلاطون فى ثلاثة صفحات وينقده فى عشرين صفحة ، وتتساوى صفحات نقده لارسطو فى عددها مع الصفحات التى خصصها لعرض مذهبه .

٨٤ ــ المرجع السابق ص ٧

٨٥ ــ المرجع نفسه ص ١١

٨٦ ــ المرجع نفسه ص ١٢١

المراجع

١ ــ ابراهيم بيومى مدكور الدكتور : المرحوم الدكتور منصور فهمى ، جلسة مجمع اللغة العربية الدورة ٢٥ ، ونفس الدراسة فى كتاب منصور فهمى : أبحاث وخطرات الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣

٢ ــ أبو اليزيد العجمى : الوجهة الأخلاقية للتصوف الاسلامى رسالة دكتوراه غير منشورة بجامعة القاهرة ١٩٧٧

٣ ــ أبو اليزيد العجمى (الدكتور) : حقيقة الانسان بين المسؤلية والتكريم رابطة العالم الاسلامى ١٤٠٤ هـ .

٤ ــ أبو اليزيد العجمى (الدكتور) : الأخلاق بين العقل والنقل مكتبة دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٨

٥ ــ أبو اليزيد العجمى (الدكتور) : هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق اسلامى ، حوليات دار العلوم ــ العدد الحادى عشر ١٩٨٣

٦ ــ أبو بكر زكرى (بالاشتراك) : مقدمة ترجمة كتاب اندريه كريسون ، المشكلة الخلقية والفلاسفة ، نشرة الجمعية الفلسفية المصرية ، دار الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦

٧ ــ أبو بكر زكرى (بالاشتراك) : مقدمة ترجمة الأخلاق فى الفلسفة الحديثة ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة د.ت .

٨ ــ أبو بكر زكرى (بالاشتراك) : مباحث ونظريات فى علم الأخلاق ط ٤ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٥

٩ ـ أبو بكر زكرى : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ط ٤ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٤

١٠ ـ أحمد أمين : الأخلاق ط ٦ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٣

١١ ـ أحمد خواجة : الأخلاق النظرية والتطبيقية . دار الغصون بيروت لبنان ١٩٨٥

١٢ ـ أحمد عبد الحليم عطية (الدكتور) : القيم الواقعية الجديدة فى فلسفة رالف بارتون بيرى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٩

١٣ ـ أحمد عبد الرحمن ابراهيم (الدكتور) : الفضائل الخلقية فى الاسلام ، دار الوفاء ١٩٨٨

١٤ ـ أحمد عبد الغفار : حديث فى الكتب ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٧

١٥ ـ أحمد فؤاد الأهوانى (الدكتور) : مقدمة ترجمة كتاب النفس لأرسطو .

١٦ ـ أحمد فؤاد الأهوانى (الدكتور) : أحمد لطفى السيد فيلسوفا ، الكتاب التذكارى فى مهرجان الذكرى الأولى لوفاة لطفى السيد ١٩٦٣

١٧ ـ أحمد لطفى السيد : تصدير ترجمته لكتاب الأخلاق لأرسطو دار الكتاب المصرية ، القاهرة ١٩٢٤

١٨ ـ أحمد لطفى السيد : مبادىء فى السياسة والاجتماع والأدب دار الهلال ، القاهرة ١٩٦٣

١٩ ـ أحمد لطفى السيد : قصة حياتى : دار الهلال ، القـاهرة ١٩٨٢

٢٠ ـ أحمد محمود صبحى (الدكتور) : الفلسـفة الأخلاقية فى الفكر الا سلامى ، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل دار المعـارف بمصر ط ١ (١٩٦٩) .

٢١ ـ اسماعيل مظهر : فلسـفة اللذة والالم : ارسطيس وشيعته أصحاب المذهب القوريني ، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية ، القـاهرة ١٩٣٦

٢٢ ـ ارسطو طاليس : الأخـلاق ترجمه اسحق بن حنين تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

٢٣ ـ أرسطو طاليس : الأخلاق ترجمة الى الفرنسية بارتلمى سانتهلير والى العربية أحمد لطفى السيد فى جزءين ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٢٤

٢٤ ـ السيد محمد بدوى (الدكتور) : أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق مجلة الاداب جامعة الاسكندرية المجلد الثالث عشر ١٩٥٩

٢٥ ـ السيد محمد بدوى (الدكتور) : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف بالاسكندرية ط ٢ ـ ١٩٨٠

٢٦ ـ السيد محمد بدوى (الدكتور) : مقدمة ترجمة دسـتور الأخلاق فى القرآن مؤسسة الرسالة ، بيروت ، دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣

٢٧ ـ د. الربيـع ميمون (الدكتور) : نظرية القيم فى الفـكر

المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ١٩٨٠

٢٨ ــ امام عبد الفتاح امام (الدكتور) : فلسفة الأخــلاق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٨

٢٩ ــ اميل دوركيم : التربية الأخلاقية ، ترجمة د. السيد محمد بدوى ، مكتبة مصر ، القاهرة .

٣٠ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة العربية ، القاهرة ط ٣ ــ ١٩٧٩

٣١ ــ توفيــق الطويل (الدكتور) : قصــة الصراع بين الدين والفلسفة ، ط ٣ دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٩

٣٢ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : مقدمة كتاب سد جويك المجمل فى فلسفة الأخلاق ، دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩

٣٣ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : مذهب المنفعة العامة فى الأخلاق دار النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٣ .

٣٤ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : المشكلة الخلقية الالزام الخلقى من كتاب مشكلات فلسفية ، القاهرة ١٩٥٤

٣٥ ــ توفيق الطويل (الدكتور) جون سيتوورات مل ، دار المعارف بمصر ، القاهرة د.ت .

٣٦ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٨٧

٣٧ــ توفيق الطويل (الدكتور) : المثل الأعلى بين وأد الشهوة اشباعها ، مجلة علم النفس ــ المجلد الثامن العدد الأول يونيو ١٩٥٢

٣٨ــ توفيق الطويل (الدكتور) : العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٥٢

٣٩ــ المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق ، مجلة جامعة البصرة جـ ٣ السنة الثانية ١٩٦٨

٤٠ ــ حامد طاهر (الدكتور) : الفكر الأخلاقى فى الاسلام نماذج تحليلية ، دار العلوم ، القاهرة د.ت .

٤١ ــ حسن الشرقاوى (الدكتور) : الأخلاق الاسلامية ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥

٤٢ ــ حسن الشرقاوى (الدكتور) : الأخلاق العربية فى الميزان ، مطابع جريدة سفير بالاسكندرية د.ت .

٤٣ ــ حسن فاضل جواد : فلسفة الأخلاق من منظور فكرى عربى معاصر ، رسالة ماجستير غير منشورة اشراف أ.د. عبد الأمير الاعسم جامعة بغداد ١٩٨٨

٤٤ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٩

٤٥ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر القاهرة ط ٣ ــ ١٩٧١

٤٦ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الانسان ، مكتبة مصر القاهرة ط ٣ ــ ١٩٦٧

٤٧ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الحياة ، مكتبة مصر القــاهرة .

٤٨ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : مبادىء الفلسفة والأخلاق ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢

٤٩ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : كانط أو الفلســفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٣

٥٠ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : الأخلاق والمجتمع الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦

٥١ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : دراسات فى الفلسفة المعاصرة مكتبة مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٨

٥٢ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودى ، مجلة الآداب ، بيروت ١٩٦٣

٥٣ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : عود الى مشكلات الأخلاق ، مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٢ يناير ١٩٦٣

٥٤ ــ زكى الارسوزى : الأعمال الــكاملة فى خمس مجلدات ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، سوريا ١٩٧٢ ــ ١٩٧٦

٥٥ ــ زكى نجيب محمود (الدكتور) : من زاوية فلسفية ط ٣ دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ١٩٨٢

٥٦ ــ سحبان خليفات (الدكتور) : دراسة وتحقيق رسالة التنبيه على سبيل السعادة للفارابى ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٧

٥٧ ــ سحبان خليفات (الدكتور) : مقدمة تحقيق مقالات يحيى ابن عدى الفلسفية ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٧

٥٨ ــ سليم بركات : الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند الارسوزى دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ١٩٧٩

٥٩ ــ صدقى اسماعيل : قومية الارسوزى وتأثير الثقافات الغربية ، المجلد الأول من المؤلفات الكاملة مطابع وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٧

٦٠ ــ صلاح قنصوه (الدكتور) : نظرية القيم فى الفكر المعاصر دار التنوير ، بيروت ط ٢ ــ ١٩٨٤

٦١ ــ طــه حسين (الدكتور) : علم الأخلاق لارسطو طاليس ، ترجمة لطفى السيد ، حديث الأربعاء جـ ٣ ، دار المعارف بمصر ط ١٠ ــ ١٩٧٦

٦١ ــ طــه حسين (الدكتور) : شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس حديث الأربعاء جـ ٣ ، دار المعارف بمصر ط ١٠ ــ ١٩٧٦

٦٢ ــ طــه حسين (الدكتور) : كتاب السياسة لارسطوطاليس ، ترجمة لطفى السيد باشا ، الكاتب المصرى ، القاهرة ديسمبر ١٩٤٧/٤٦

٦٣ ــ ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزى ، مجلة المعرفة السورية العدد ١١٣ يوليو ١٩٧١

٦٤ ــ عادل العوا (الدكتور) : العمدة فى فلسفة القيم ، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ــ سوريا ١٩٨٦

٦٥ ــ عادل العوا (الدكتور) : القيمة الأخلاقية ، مطبعة جامعــة دمشق ، سوريا ١٩٦٠

٦٦ ــ عادل العوا (الدكتور) : المذاهب الأخلاقية (عرض ونقد) مطبعة الجامعة السورية ، دمشق ١٩٥٨

٦٧ ــ عادل العوا (الدكتور) : مواد : أخلاق ــ شرف ــ فضيلة ورذيلة ــ كرامة ، المجلد الأول ، الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الانماء العربي ، بيروت ١٩٨٦

٦٨ ــ عادل العوا (الدكتور) : مواد : الطبيعة الأخلاقية ــ فلسفة الأخلاق مذهب اللذة ، الجزء الثانى بمجلديه من الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الانماء ، بيروت ١٩٨٨

٦٩ ــ عبد الحي قابيل (الدكتور) : المذاهب الأخلاقية في الاسلام دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤

٧٠ ــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٦

٧١ ــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : الأخلاق عند كانط ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

٧٢ ــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : الزمان الوجودى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ــ لبنان .

٧٣ ــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ــ لبنان ١٩٨١

٧٤ ــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : هل يمكن قيام أخلاق وجودية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٥٣

٧٥ ــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : مادة بدوى ، الموسوعة الفلسفية فى جزءين المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ــ لبنان .

٧٦ ـــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : مقدمة تحقيق كتاب أرسطو الأخلاق ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

٧٧ ـــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : لطفى السيد وترجمته لأرسطوطاليس ، الكتاب التذكارى فى مهرجان الذكرى الأولى لوفاة لطفى السيد ، القاهرة ١٩٦٣

٧٨ ـــ عبد العزيز عزت (الدكتور) : (ابن) مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر ١٩٤٦

٧٩ ـــ عبد العزيز عزت (الدكتور) : الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع ، القاهرة ١٩٥٣

٨٠ ـــ عبد العزيز عزت (الدكتور) : المقولات الأخلاقية ، القاهرة ١٩٥٦

٨١ ـــ عبد اللطيف محمد العبد (الدكتور) : الأخلاق فى الاسلام مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٨٥

٨٢ ـــ على عبد فرغلى (الدكتور) بالاشتراك : محاضرات فى الأخلاق ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٥

٨٣ ـــ الفارابى : أحصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين الانجلو القاهرة ١٩٦٨

٨٤ ـــ فيصل بدير عون ، وسعد عبد العزيز (الدكتور) : دراسات فى الفلسفة الخلقية ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ١٩٨٣

٨٥ ـــ قبارى اسماعيل (الدكتور) : علم الاجتماع والفلسفة الجزء الثالث الأخلاق والدين ، دار الطلبة العرب ، بيروت ط ٢ ـــ ١٩٦٨

٨٦ ـ قباري اسماعيل (الدكتور) : قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع ط ٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب بالاسكندرية ١٩٧٨

٨٧ ـ الكونت دي جلارزا : محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها، الفلسفة العربية ، الأخلاق ١٨/١٩١٩ ، مطبعة التقدم بمصر ، القاهرة ١٩١٩

٨٨ ـ ماجد فخري (الدكتور) : الفكر الأخلاقي العربي ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ط ٢ ـ ١٩٨٦

٨٩ ـ ماجد فخري (الدكتور) : فلسفة ابن رشد الأخلاقية أعمال مهرجان ابن رشد الذكرى المئوية الثامنه لوفاته ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجزائر ١٩٧٨

٩٠ ـ ماجد فخري (الدكتور) : فلسفة الفارابي الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية الكتاب التذكاري للفارابي تصدير د. مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣

٩١ ـ محمد السيد الجليند (الدكتور) : في علم الأخلاق قضايا ونصوص ، مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٧٩

٩٢ ـ محمد السيد (الدكتور) : قضية الخير والشر في الفكر الاسلامي ، مطابع الحلبي ، القاهرة ١٩٨١

٩٣ ـ محمد حافظ دياب (الدكتور) : تحولات منصور فهمي ، مجلة المنار العدد ٤٨ ـ ١٩٨٨

٩٤ ـ محمد عابد الجابري (الدكتور) : الخطاب العربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٢

٩٥ ـــ محمد عبد الرحمن بيصار (الدكتور) : العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع ، الانجلو المصرية ، ط ٤ ، القاهرة ١٩٧٣

٩٦ ـــ محمد عبد الرحمن بيصار (الدكتور) : المختصر في العقيدة والأخلاق ، الانجلو المصرية ، القاهرة .

٩٧ ـــ محمد عبد الرحمن مرحبا (الدكتور) : المرجع فى تاريخ الأخلاق ، جروس بروس ، طرابلس لبنان ١٩٨٨

٩٨ ـــ محمد عبد الله دراز (الدكتور) : دستور الأخلاق في القرآن ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية فى القرآن تعريب د. عبد الصبور شاهين ، مؤسسة الرسالة بيروت ، دار البحوث العلمية ، الكويت ١٩٧٣

٩٩ ـــ محمد عبد الله دراز (الدكتور) : كلمات في مبادىء الأخلاق القاهرة ١٩٥٣

١٠٠ ـــ محمد عبد الله دراز (الدكتور) : الله بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٦٩

١٠١ ـــ محمد عبد الله الشرقاوى (الدكتور) : الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ١٩٨٨

١٠٢ ـــ محمد غلاب (الدكتور) : من أخلاق الاسلام ، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية ، القاهرة ١٩٦٨

١٠٣ ـــ محمد كامل حسين . أحمد لطفي السيد والدعوة الى أرسطو مجلة الكاتب السورى ، القاهرة .

١٠٤ ـــ محمد كمال جعفر (الدكتور) : فى الفلسفة والأخلاق ، دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٦٨

١٠٥ ــ محمد كمال جعفر (الدكتور) دراسات فلسفية وأخلاقية مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٧٧

١٠٦ ــ محمد كمال جعفر (الدكتور) : مدخل الى علم الأخلاق مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٨٠

١٠٧ ــ محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، مطبعة أمين عبد الرحمن ، القاهرة ١٩٤٠

١٠٨ ــ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية مطبعة الأزهر ، القاهرة ١٩٤٢

١٠٩ ــ محمد يوسف موسى : مباحث فى فلسفة الأخلاق ، مطبعة الأزهر ، القاهرة ١٩٤٣

١١٠ ــ محمود زقزوق (الدكتور) : مقدمة فى علم الأخلاق ، دار القلم ، الكويت ط ٣ ــ ١٩٨٣

١١١ ــ محمود زقزوق (الدكتور) : قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الاسلام ، دار المنار ، القاهرة ١٩٨٩

١١٢ ــ مصطفى حلمى (الدكتور) : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٦

١١٣ ــ مقداد يالجن : الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام ، مطبعة الخانجى القاهرة ١٩٧٣

١١٤ ــ منصور فهمى (الدكتور) أبحاث وخطرات ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣

١١٥ ـ منصور فهمي (الدكتور) : كيف ينبغي ان تكون الأخلاق في مصر لتسهم في التعاون العالمي ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ١٩٤٣.

١١٦ ـ منصور فهمي (الدكتور) : الضعف الخلقي واثره في حياتنا لاجتماعية .

١١٧ ـ ناجي التكريتي (الدكتور) : الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام ، دار الاندلس ، ط ٢ بيروت ١٩٨٢

١١٨ ـ ناجي التكريتي (الدكتور) : الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع مع تحقيق كتاب سلوك المسالك في تدبير الممالك ، ط ٣ دائرة الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٦

١١٩ ـ ناجي التكريتي (الدكتور) : الأخلاق في كتاب حضارة العراق دائرة الشؤون الثقافية ، العراق .

١٢٠ ـ ناجي التكريتي (الدكتور) : الأخلاق في الجاهلية ، حولية كلية الآداب جامعه بغداد ١٩٨٣

١٢١ ـ ناجي التكريتي (الدكتور) : ابن حزم بين الدين والفلسفة في كتاب الأخلاق ، مجلة كلية الآداب جامعة بغداد ١٩ عام ١٩٧٦

١٢٢ ـ ناجي التكريتي (الدكتور) : المعنى الأخلاقي للصداقة في الفلسفة الاسلامية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد الحادي والثلاثون تشرين الأول ١٩٨٠

١٢٣ ـ ناصف نصار (الدكتور) : طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي الى الحرية والابداع ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٥

١٢٤ ــ نجيب بلدى (الدكتور) : مراحل التفكير الأخلاق ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢.

١٢٥ ــ لجنة من قسم العقيدة والفلسفة (أصول الدين) : أصول العقيدة الاسلامية والأخلاق ، مكتبة الأزهر ، القاهرة ١٩٧٥

١٢٦ ــ لجنة من قسم العقيدة : دراســات فى الفكر العقــدى والأخلاقى فى الاسلام ، القاهرة ١٩٧٦

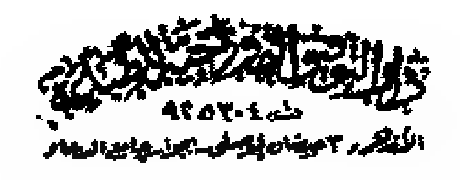
١٢٧ ــ لجنة من قسم العقيدة والفلسفة : أضواء على العقيــدة الاسلامية والأخلاق ، القاهرة ١٩٧٦

— Fahkray. M., : The platonis mof Miskawoyh and its implication for his Ethies, Studia jslamica 42 1942.

— Naji Al - takkriti (Ed) : Tahdhib al akhlaq ibn Adi, Beirut Oueidat 1978.

* * *

رقم الايداع بدار الكتب : ٨٩/٨٤٧٤



الفهرس